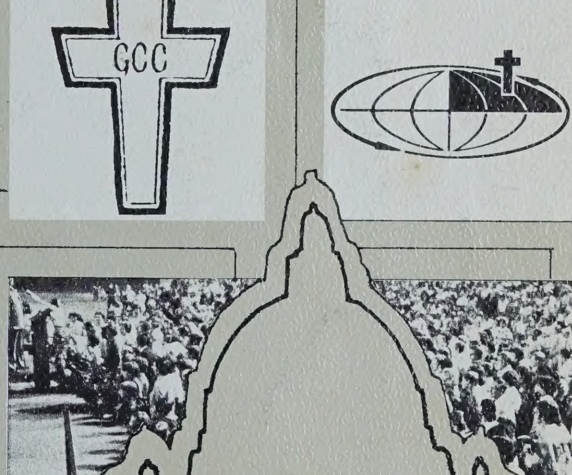
橄欖

OLIVE

特大號・主題：福音與宣教

LAUSANNE 74

TRANS WORLD RADIO



30



宣道工作有如一個叫化子
告訴另外一個叫化子在甚麼
地方可以找到麵包

D. T. Niles（錫蘭著名牧師）

STAMP

THE OLIVE PUBLICATION BOARD
THE CHRISTIAN ASSOCIATION H.K.U.S.U.
SAI YING PUN P.O.BOX 20379
HONG KONG

香港西營盤郵局郵箱
二〇三七九號
香港大學基督徒團契
橄欖出版委員會

請即日訂閱

編號：

□續訂
□新訂
□贊助訂戶

橄欖雜誌訂閱單

姓名：＿＿＿＿＿＿牧師／先生／小姐／女士

地址：＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿

電話：＿＿＿＿＿＿＿＿ 教會：＿＿＿＿＿＿＿＿

辦事機構／就讀學校：＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿

由第＿＿＿＿期開始訂閱。

附現金／支票／滙票＿＿＿＿＿元作訂費／贊助訂費／奉獻。

- 本港訂戶訂閱全年六期共港幣十八元正。
- 海外訂戶全年美金六元五角／港幣三十元正，（敬請用滙票）。
- 奉獻港幣一百元正或以上者，可成爲贊助訂戶（但必須註明爲奉獻作贊助訂費之用），並將獲贈閱橄欖雜誌一年。
- 支票或滙票付款請寫明「香港大學基督徒團契橄欖雜誌」（或H.K.U.S.U. CHRISTIAN ASSOCIATION, OLIVE）並加橫線。
- 如欲訂購多份，可寫在附紙上一併寄來。

序

陳曉新

特大號

今期剛好是《橄欖》公開發售後的第三十期。從公開發售至今，《橄欖》已在不經不覺中渡過了六個寒暑。在這六年裏，《橄欖》經歷了無數危機，但藉着神的帶領和弟兄姊妹的努力，今天還能和大家見面。

《橄欖》有她的理想和目標，姑勿論在這六年裏這些目標和理想達成了多少，這份雜誌的存在也是值得我們高興的。為此，我們特別在這個時候為大家預備了今期的「特大號」。「特大號」並不表示我們增加了篇幅，只是我們用了較細小的字體來排印，總字數也由原來的五萬增至八萬。字體細小了，閱讀時可能沒有以前的舒適，但我們相信，當我們處身於這樣複雜的世界時，要在生活中實踐信仰，絕不是三言兩語可以解決的。我們謹將今期獻給我們的神，亦祈望您藉着今期更認識祂。

內容簡介

立法局在二月十一日通過了新的墮胎法例。在這法例通過前墮胎的問題曾引起很多社會人士的關注和討論。基督教卻一直很少在這問題上表達立場。一部份反對墮胎的人士（如天主教人士）只從胎兒的生存權利着眼；而贊成墮胎的人士則多從婦女的權利着眼，欠缺了中肯的立場。羅秉祥弟兄的「對於墮胎倫理的一點哲學反省」，對「權利」的概念有詳盡的分析。

英國保守黨政府最近通過新的國籍法，引起香港市民的關注及對香港前途作出種種揣測。最近各報張雜誌紛紛討論香港前途問題。似乎踏入了八十年代後，香港便蒙上了一九九七年七月一日的陰影。「叫他們放心投資好了」一文簡單地總結了有關香港前途的種種論點。身處在香港這不穩定的政治環境中，基督徒又應有何反應？《橄欖》特別為這問題舉辦了一次「香港前途」座談會，參加者各就自己立場發表意見，其中不乏值得深思的，我們將之輯錄後刊出，請讀者細閱。

自從《橄欖》廿二期刊出了兩篇《是非黑白》的書評後，余達心先生和龐自堅先生分別在廿六及廿八期就「愛」的定義問題進行討論。今期的神學專欄刊出了龐自堅先生的「『愛』的剖析」，作為討論的延續，並澄清了自愛和恨己的問題。有興趣的讀者可同時參閱上列期數內的討論。

「誰來保守港大校園的合一見證」是一篇評論學園傳道會在港大工作的文章。學傳會在八〇年秋才開始在港大工作。透過和他們的接觸和觀察，我們對學傳會的工作手法、傳福音方法及其對福音的狹隘理解，以至他們的不誠懇態度感到遺憾。當本色化成為教會急切課題的今天，學傳會那充滿殖民色彩的工作方法（也就是必須在港大團契外建立一直屬學傳會的基督徒團體），實在令人難以理解。在「誰來保守港大校園的合一見證」一文中將會對他們的工作及港大團契的立場作一交待。希望弟兄姊妹能明白及關心港大校園的見證，若你希望取得更多這方面的資料，請寫信與我們聯絡。

主題：福音與宣教

這一年內香港及全世界的教會曾多次舉行宣教會議，討論宣教是甚麼及如何宣教的問題。世界性的宣教會議有墨爾砵的普世教會協會宣教會議及在巴提雅舉行，由世界福音事工洛桑委員會舉辦的諮詢會議。在香港方面，基督教協進會在去年十一月舉辦了十年一屆名為「八十年代香港教會的使命——挑戰與行動」的教會諮詢會議。當這些會議的文獻陸續出版時（世界華福中心已出版了洛桑文獻，而香港教會諮詢會議的講稿亦陸續在《信息》出現）必定會引起弟兄姊妹對宣教問題的關注。我們亦藉此機會，和大家一同反省教會的使命。

在我們問「怎樣傳福音？」之先，我們更應該先問「福音是甚麼？」福音是言語？是概念？還是跟從耶穌的羣體？福音可簡化為四律？抑或福音就是耶穌基督自己？教會對福音的理解是非常關鍵性的。因此，我們為大家準備了三篇文章：「福音派與普世派的屬靈氣質」、「談中國大陸的『公開』教會」及「簡介南美基督教的解放神學」。希望藉着比較幾種不同對「福音」的理解，擴濶讀者的眼光，以致我們的反省能更深刻、更實際。

「亞洲宣教情況」報導了東南亞以至北非的情況。讓讀者能了解當地的情況，從當地教會的處境中得到啓示。當然，我們更鼓勵讀者投身於眞正的差傳工作。

「保羅致香港教會函」的作者用文學的手法，表達了他對香港教會的感嘆和期望。

此外，我們還對教會諮詢會議「八十年代香港教會的使命」作了點迴響，供大家參考。

我們亦為大家預備了兩本書介，都是關於宣教而又非常值得一看的書籍。

當今期出版時，第二屆世界華人福音會議即將在星加坡召開了。我們也來不及為大家報導，希望能在下期補足。亦趁此機會，將這主題獻給今日的華人教會，願神使用我們！

福音派與普世派的屬靈氣質

馮煒文

兩個宣教會議

八〇年五月六月，我分別參加了兩個甚有代表性的國際宣教會議。一是普世教會協會七年一次的宣教大會，於墨爾砵舉行。香港代表還有協進會總幹事郭乃弘。這大會繼承一九一〇年的愛丁堡會議，就是歐美差會首次聚集推動全球性的宣教事業。墨爾砵會議代表了差不多全球的主流教會及東正教。另一個宣教會議於泰國巴提雅舉行。由洛桑跟進委員會主辦。源於六年前的洛桑世界宣教會議。這是福音派的全球性表現。從香港去的有華福的王永信，遠東的盧家畋，證主的薛孔奇，中神及FES也有派員參加。粗略來說，這兩個會議可算是代表了今日教會的兩大傾向。而這兩個會議的命題，研討方法及結論，也反映了普世派及福音派不同的屬靈氣質，及其由來與路向。

墨爾砵會議及巴提雅會議有同一的關注，就是教會的宣教使命。巴提雅的主題是「他們如何得聽福音？」結果是產生了十多份向不同民種的宣教策略。墨爾砵的主題是「願你的國降臨」，結果是號召教會與貧窮者聯手。基本上，巴提雅會議是一群自以為已經得着眞理的基督徒聚集一起，提出「他們如何得聽福音？」這問題，答案是傳福音的策略。至於墨爾砵會議，則是一群自以為仍在尋找眞理的基督徒，共同祈禱「願父的國降臨」，後來發現答案就是去聆聽貧窮人的呼喊並與他們聯結。巴提雅理解福音為言語，要向「他們」傳講。墨爾砵理解福音為「國度」「群體」，去與「你們」邂逅。面對千百萬的群衆，福音派問「他們如何得聽福音？」；普世派問「神的子民如何得聽貧窮者的呼聲？」

讓我們逐點分析。

福音派基督徒是自以為已經得着眞理的人，是已經站在神的那一邊。餘下的問題，是如何長進，如何傳講。今日香港福音派的訓練工作及福音機構的大規模發展，是這種自信，目標明確的表現。值得擔心的，是這種「已經得着了」的心理，往往容易取代了「渴慕追求」的態度。巴提雅會議差不多沒有崇拜，根本沒有認眞的查經，分組祈禱出席人數不及三分一。這不是個人的問題，乃是整個大會的路線結果。「他們如何得聽福音」的課題，如果成功，只能有一條出路，就是傳福音策略。而要釐定傳福音策略，最重要的因素，不是祈禱，不是讀經，而是市場調查及資料的聚集及運用。

普世派是自以為仍在尋找眞理的基督徒。香港基督教協進會的《信息》月刊坦白承認該刊的宗旨，是探討在香港實況中如何作基督徒。基督徒的生命，是不停的探索，在既有政治經濟文化的條件下，去明白及表達信仰。這種理解，迫使普世派基督徒不能不時常背着問號過日子。好處是有渴慕有追求，對人對神有敏感。壞處是往往只有問題而沒有答案。墨爾砵會議之崇拜，祈禱及查經之所以比巴提雅會議為強，（根據世界福音派團契總幹事的報告）不是個人的問題，乃是大會路線的結果。「願父的國降臨」的課題，如果成功，只能有一條出路，就是在今日世界的眞相中祈禱、讀經、等候。

上述的比較，不是說福音派基督徒沒有普世派基督徒那麼渴慕神，只是指出兩者有不同的屬靈氣質。福音派自以為已得着眞理，不用尋求。祈禱讀經的目的，是親近神。普世派基督徒自以為仍在探求中，在實況中祈禱讀經因此便是認識眞理的生死關頭，否則宣教無從說起。

對福音的不同理解

到了這階段，我們不能不面臨福音派普世派對眞理的不同看法，或是他們對「福音」的不同理解。倘若文字的後面是圖畫，那麼當我們說「傳福音」這三個字時，我們腦海中湧現甚麼圖畫？

很明顯的，巴提雅會議的「福音」，基本上是一系列描述耶穌的文字。既然是文字，便有開始有終點，有其完整的個體。因此傳福音，便是把這套文字傳播出去。這個過程，包括有傳播者，有福音，有聆聽者。前者和後者都是福音以外的東西。這幅圖畫使洛桑領導人可以定出巴提雅的主題——「他們如何得着福音」。在這幅圖畫中，福音處於傳播者及聆聽者的中間。

墨爾砵會議的「福音」，基本上是天國或是跟從耶穌的群體。因此傳福音便是進行使這群體與世界交往接觸，如一個圓體進到另外一個圓體的範圍內而發生重疊。交往不能沒有媒介，但因爲福音的本質就是交往，因此媒介也是福音的一部份，媒介的活動，也是福音的一部份。在這理解下，聽貧窮者的呼聲，不單是傳福音的方法，更是福音的部份內涵。大會的結論：與貧窮者團結，不單代表了普世派的宣教重點及方法，更是來自對福音的認識。

對未信者的態度

巴提雅會議及墨爾砵會議也帶出福音派與普世派的另外一個重要分別，就是對未信者的態度。巴提雅的主題「他們如何得聽福音」清楚地指出未信者是「第三者」，是「他們」。墨爾砵會議則以與貧窮者團結爲結論。「團結」的關係，是「第二者」的關係，是「你們」的關係。這個分別直接影響了兩者的屬靈氣質。下面的一篇短文是典型的例證。這是來自福音派的工業福音團契一位資深幹事。

× × ×

該滅亡的一羣？

車子緩緩的往前爬行着，但我心卻早已飛到工廠內了，我憧憬着大家如何有說有笑，談論着人生的問題。「他們放工了。唔！或許正忙着欵待我哩！」一張張對生命感覺疲乏厭煩，無可奈何的臉孔在腦海中浮現。我爲那些臉編織美夢：「她們接受了主，便無需竭力地用物質來填滿空虛的心靈，不需要用娛樂來刺激那活倦了的生命。看！她們跳着，笑着，充滿生命力，只因她們得着了主。」我眼睛閃耀着期待與欣喜。

「南海紗廠有落！」我匆忙下了車，帶着輕省的步伐往女工宿舍走，滿臉笑容往宿舍裏探。「咦！怎麼一個人也沒有了？」宿舍旁一個上了年紀的婦人在補衣服，看見了我，勉強擠出些笑容來：「你找她們嗎？哈！哈！她們知道你今天會來，早已躲起來了。」她向浴室一指，輕蔑地說：「你還是走罷！」

我像判了罪，等待着行刑的罪犯，呆呆的站着。「不要緊，我可以去找她們。」我暗暗的對自己說。我的熱誠已減退了，但責任叫我往浴室裏走。她們在洗衣服，說說笑笑的，見了我，便閉口低下頭拼命的刷。我勉強自己若無其事地跟她們打招呼。她們冷冷的看了我一眼，漠視我的存在。我蹲下來與她們說話，但得着的只是支唔的回答。一股委屈的感覺湧上來了：「我花了個多小時才來到這裏，我曾在神面前爲你們流淚、禁食的禱告，你們卻如此踐踏我的關懷和愛心呢！你們如斯被忽略、成爲滅亡的一羣是活該的！」我用力咬着咀唇，使勁吞下快要流出來的淚水，心內交織着憤怒與羞辱。

垂頭喪氣，像一頭受了傷的馬，我一骨碌坐在巴士的位上，任憑巴士顚簸自己底傷口，任讓冷風刺透自己底心靈。

突然之間，想起了所事奉的主，我軟下來，禱告如煙上升：

「主啊！是祢底腳走遍各城各鄉，尋找失喪絕望的人！

是祢底手撫摸患大痲瘋的人，醫治心靈創傷的人！

是祢底血從肋旁流下，洗淨咒詛祢的人之罪污。
主啊！主啊！祢叫我明白加略山上的愛，
豈不就是爲了那該滅亡的一羣麼！」

× × ×

普世派的工業委員會一位幹事這樣反應：「我可以尊重她的感情，但我總不能接受她對工友的態度。對她來說，工友是該滅亡的一群。對耶穌來說，他們是有尊嚴的人。她看工友爲第三者，耶穌總是看貧窮者爲第二者。誠懇的淚，並不等於來自眞理的淚。所有的感情眼淚掙扎，都困限在一個人的心裡。淚是流了，卻接觸不到世界、工友。她可曾有想過，問題出自自己？」這是福音派與普世派有血有肉的對話。說這話的人，把六年的生命獻於工人福音工作。我看見工人來找他，他們談笑商量。有位工人笑他是耶穌佬。他說：「你也應該考慮做個耶穌佬了。」衆人大笑，只有那個工人沒有笑，若有所思。「來，飲杯茶。」他拍拍那人的膊頭，一同離開。

最後的評價

巴提雅問「他們如何得聽福音」。墨爾砵問「神的子民如何聆聽貧窮人的呼聲」。最後的評價，是取決於誰可以活出一個較接近耶穌基督的生命氣質。就我個人來說，今日福音派口談十架，生命中卻沒有了十架。是尋找的日子了。



談中國大陸的「公開」教會

梁汝照

自從「四人帮」被補以來，中國大陸政府的各項政策有很大的轉變。在這些「溫和」的政策下，基督徒能夠再次參加公開的聚會。在一九七九及八〇年間，超過二十間教會在全國各地重開（註一）；而參加「家庭教會」的基督徒所面對的壓力大大減少。一九七九年三月，北京宗教事務局正式重開。「中國基督教三自愛國運動委員會」也重新活躍起來；重開的「官方」教會也是在「三自」委員會的管理下。

「三自」人士對本身的使命有什麽看法？它與共產中國的關係怎樣？本文嘗試做一個簡單的介紹。在討論這些之前，也討論一下中國大陸的宗教政策，看看宗教活動得以在國內進行的背景。

「信仰宗教的自由」

一九七八年三月五日，第五屆全國人民代表大會通過了最新的「中華人民共和國憲法」，其中說明了「公民有信仰宗教的自由」。事實上，自從一九五四年這項規定正式成爲憲法的一部份後，以後歷次的憲法也有這樣的規定。北京的宗教事務局局長肖賢法曾表示，宗教信仰自由確是中國政府的政策，除了四人帮時期（1966-1976）以外，這政策自解放到現在一直沒有改變。（註二）一些「三自」人士也持同樣的意見（註三）。

在一個馬克思主義的國家中，爲什麽要執行宗教信仰自由的政策呢？當然不是對宗教的本質有所認同。對中共而言，宗教只是人類在自然力量和社會力量面前感到恐懼，而產生出來的虛幻和錯誤的世界觀。這一種思想與共產黨人的無神論和唯物辯證法絕對不能相容。

一九七九年三月十五日，人民日報曾刊出一篇題爲「宗教和封建迷信」的文章，解釋政府的宗教政策。一九八〇年十一月三十日，以知識份子爲對象的光明日報又刊出了一篇名爲「信仰自由是黨在宗教問題上的一項根本政策」的文章，這篇文章更清晰地闡述了中共的政策和其理論基礎。

宗教政策的背景

馬克思主義認爲宗教是麻痺人民精神的鴉片，是剝削階級統治人民的工具。光明日報的文章除指出宗教本質的錯謬外，也清楚地指出宗教被剝削階級所利用，用來愚弄被剝削者，誘使他們忍受現實世界的苦難和屈辱，放棄應有的要求，而只是寄托於蒼天、上帝、來世等等。

該文指出：「宗教是不會永恒存在的。隨著剝削制度的消滅和經濟、文化及科學技術的發展，人們的宗教觀念必將愈來愈淡薄，直至最後完全消失。」可是，事實上，中國人民的宗教觀念並未變得越來越淡；很多年青人在經歷文革後，更積極地尋求人生終極的意義。

該文繼續指出：「宗教是一部份信徒群衆對於生活的認識和生活態度，屬於思想領域的問題。對於這類問題，只能採取民主的方法正面引導，說服教育，而不能強迫命令，粗暴壓制，更不能使用行政手段強行取締。」由此可見，中共認爲如要改造宗教徒的錯誤思想，一方面，要賴於文化科學的發展，另一方面，得透過黨的宣傳和教育。所以，憲法也說明人民有「不信仰宗教，宣傳無神論的自由。」

對中共來說，宗教不僅是一種錯誤的世界觀，而且是一支不可忽視的社會力量。宗教自由政策也有其積極的意義，這就是爲要利於統治，和達到對內、對外的統戰目的。光明日報的文章指出：「宗教問題，是一個具有群衆性、民族性和國際性的問題。……宗教在我國有悠久的歷史，有相當一部份群衆信仰宗教。特別是在少數民族中，絕大多數人都不同程度地信仰宗教或受宗教的影响。……宗教在國際上也有很大的影响，全世界有百份之六十左右的人信仰宗教。因此，正確地處理宗教問題，對於國家統一、民族團結和國際交往，都具有十分重要的意義。」

中共一直把宗教的本質和它的功能分開，強調後者的作用。宗教信仰自由的政策可說是一種統戰手段，目的是要爭取信仰宗教的人士支持和參予社會主義建設。執行宗教政策的宗教事務局名義上直屬國務院，但實際是由統戰部指揮，專責對國內外的信徒進行統戰，且要約束宗教的增長。

「三自愛國」

現在，中國大陸公開的基督教活動都是在「三自」委員會的控制下，而「三自」委員會是在宗教事務

局的指導下活動。

「三自」委員會全名爲「中國基督教三自愛國運動委員會」，成立於一九五四年。早在二十世紀初期，中國教會內的有識之士已經提出「自立、自養、自傳」的口號，要使中國教會能在人力、物力上自給自足，不必再倚靠西方教會的支持，而長遠的目標是要使福音得以本色化，使福音能在中國廣傳。可是，中國大陸解放後，三自運動的本質已經與先前完全不同。

一九四九年七月，後來一直領導三自運動的吳耀宗已經指責基督教是「寄生在資產階級裏面的」，而中國教會更是「英、美帝國主義」的政治工具。他認爲如果要把事情改變過來，教會要實行所謂「自立、自養、自傳」的「三自」原則。（註四）

次年九月，全國各大報章刊出題爲「中國基督教在新中國建設中努力的途徑」的宣言，指出基督教革新運動的總任務：「在政府的領導下，反對帝國主義、封建主義，及官僚資本主義，爲建設一個獨立、民主、和平，統一和富強的新中國而奮鬥。」這宣言成爲三自運動的胚胎；而自此，三自運動就突出了「愛國」的成份。

正如李柏雄先生指出：「一九四九年以後的「三自」運動，從功能上來說，可算是政府控制教會，把教會的力量轉移爲配合政府政策的一種手段。」（註五）

「基督教的反帝愛國組織」

根據現在「三自」委員會的章程，該會自稱爲一個「中國基督徒的反帝國組織」，宗旨如下：

「在中國共產黨和人民政府的領導下，團結全國基督徒，熱愛祖國，遵守國家法令，堅持自治、自養、自傳，獨立自主，自辦教會的方針，保衛三自愛國運動的成果，協助政府貫徹宗教信仰自由政策，並積極爲把我國建設成爲高度民主、高度文明的社會主義現代化強國，爲促進台灣回歸祖國，實現祖國統一，爲反對霸權主義，維護世界和平而貢獻力量。」

這項章程清楚說明「三自」委員會現今的工作目標，就是；反對帝國主義、愛國、使教會能配合於建設中國的行動中。丁光訓主教（「三自」委員會副主席、南京大學宗教研究所所長）也表示，中國教會以後的路綫應該是「三自愛國」和協助政府進行社會主義的建設。（註六）由此可知，在「三自愛國」的口號下，「三自」只是手段或策略，「愛國」才是眞正目的。

「三自」委員會常務委員江文漢也曾指出，「三自愛國運動」是要強調「愛國」。爲要愛國，首先就要支持政府，「必須反對帝國主義，並且加入廣大的中國人民所走的愛國道路」（註七）；此外，更加要洗脫「洋教」這個臭名，江氏說：「中國的基督教，不管你承認不承認，很遺憾，與帝國主義是有關係。」（註八）

江氏認爲面對「三自」運動的最大的問題是政治的問題，「爲什麽要搞政治，就是要教會讓廣大人民知道我們不是帝國主義教會，我們不是洋教，和他們一樣愛國，反對帝國主義侵略，反對霸權主義。」（註九）一九八〇年三月，「三自」委員會發表了「告全國主內弟兄姊妹書」，總結三十年來三自愛國運動的成果，又指出以後的發展方向，與江氏所說的大致一樣。

如果比較一下中國大陸的宗教政策和「三自」委員會的工作目標，會發現它們是彼此配合的。「三自」委員會努力要證明中國教會不是洋教，不是帝國主義的工具，從中國大陸統戰的角度來看，中國教會似乎又變成了另一種的工具。不過，在指責「三自」運動之前，我們也不應該忘記，處於香港和所謂「自由世界」的許多教會，與當地的政府也是關係密切的。這些海外教會也深受資本主義和消費主義的影响，不知不覺中，將這些思想和價值觀帶到教會當中。而且，我們現在對「三自」的了解仍然有限，處於海外的我們是不宜妄下批評的。

「無神論者的靈性」

共產黨人把基督徒視爲統戰的對象和建設中國的一支社會力量，反過來看，「三自」人士又怎樣看馬克思主義者呢？

在一篇名爲「無神論者的靈性」的文章中，丁光訓指出：「無神論不是完全消極的思想，而很多唯物主義者更應該成爲中國教會學習的對象。」在過去三十年來，很多唯物主義者的言行使丁氏深受感動，這些人就是把自己完全奉獻給中國的革命者。在另一篇題爲「新中國的基督徒——三十年的經歷」（註十）的講章中，丁氏指出這些革命者有極高的情操，有堅毅和自我犧牲的精神。他們的目標是人類的解放，是要使中國成爲一處人可以安居的地方。他們而且律己甚嚴，不斷彼此批評和自我批評。

丁氏說：「看到這些人的道德和靈性水平，我們中國的基督徒大受感動，也羞慚滿面。所以在我佈道的工作上，我不能不老實承認他們具有靈性，是我自己應該學習，也是教會應該據爲己有的。」（註十一）。

丁氏形容這些人「是那麽的接近上帝」（註十二），難道這些擁有可佩的靈性的革命者，比基督徒更要接近上帝嗎？不錯，在中國大陸解放前後，很多人爲這個古老的國家奉獻自己的幸福，爲革命事業奮鬥。不過，在歷年的路綫鬥爭當中，我們也發現不少自私自利，爲害國民的人，文革期間，更充滿很多令人嘔心的事情；而且，很多革命者成爲統治階級後，特權主義、官僚主義不是取代了以前的革命情操嗎！

丁氏自己也嘆道：「然而，正是這些可敬愛的靈魂，呼應聖保羅所說的一段話：他們想作的，他們不能作，他們不想作的反倒去作。」（註十三）

向中國人傳福音

「三自」的其中一個原則是「自傳」，可是，「三自」委員會在這方面的工作可說毫不積極；在中國政府的宗教政策下，這情形是可以很容易理解的。「三自」運動一直要證明基督教不是洋教，這似乎與傳福音的關係並不直接；擺脫洋教的罪名，主要是要證明基督教與資本主義，帝國主義無關，而中國基督徒是愛國的中國人。

在「新中國的基督徒——三十年的經歷」這篇講章中，丁光訓談到罪和福音的問題。有關這方面的見解，可謂少之又少，而且，丁氏的教導本身甚有意義，是值得海外信徒三思的。

丁氏首先肯定了人是罪人和需要接受基督的拯救，但他指出：「對許多中國的基督徒來說，他們有一項新發現，就是醒覺到人不僅是罪人，更是被罪者（註十四）；不僅是侵犯神的律，更是被侵犯的；他們更認識到傳福音不僅是定人的罪，還要與社會的被罪者站在一起，與他們一同感受，為他們工作。只是定人的罪還不算是傳福音，因為這樣做，還不能保證一定能令人悔罪及接受基督為救主。」

他繼續說：「唯有我們願意作中國人的基督徒，拋開遠遠離開的態度，接近我們的同胞，我們才能了解他們被罪困縛的程度。漸漸，一份基督徒的同情便油然而生。這份同情為彼此之間的共通語言。」

如果丁光訓所說屬實的話，那麽，在海外的我們與國內的同胞可說是缺乏了共通語言，因為我們無論在意識形態上，或是在生活體驗上，都與國內同胞大相逕庭。現在，很多海外基督徒等候大陸福音之門大開，要回國傳福音，這樣，照丁氏所言，只能夠定中國人的罪，而未必一定能夠使中國人悔罪及接受基督。

很多教會長者已經提出，現在是反省過去中國大陸福音工作路綫的時候，海外信徒不可以再重蹈覆轍。

國內教會的最新發展

在「告全國主內弟兄姊妹書」中，「三自」委員會早已指出要成立另一全國教務機構，專責負責信徒的牧養工作。

一九八〇年十月，「中國基督教第三屆全國會議」在南京召開，正式通過成立「中國基督教協會」，首任會長為丁光訓。這個協會將與「三自」委員會分工合作，而「中國基督教全國會議」同時為該兩會的最高機構。

這次在南京舉行的會議將在中國教會今後的歷史中影响深遠。中國的公開教會有時被稱為「三自教會」，但其實「三自」本身並非教會組織，而是一個推動三自運動的委員會。根據該次南京會議的決議，中國基督教協會的主要工作，是要做好各項教牧工作，栽培合主所用的傳道人，出版聖經和靈修書刊，並加強與各地教會和信徒的聯絡。該決議指出，中國基督教協會要「遵照聖經眞理辦好中國信徒自己的教會」，與「在教堂裡或是在家庭裡」的中國信徒「共同走愛國愛教的道路」。

從該協會的目標和工作來看，基督教在國內的地位似乎得到提高，教會的合法性再一次被肯定，而且，參加「家庭教會」的信徒也得到重視。這一切對國內的基督徒都是極有意義的。有些海外信徒對「三自」人士抱有懷疑，或甚至敵視的態度，不過，正如趙天恩牧師指出，他們也在不知不覺中事奉神。（註十五）神是世界的主宰。讓我們在為國內的基督徒禱告的時候，也為到新近成立的中國基督教協會獻上感謝和祈求。

註

一、亞洲歸主協會通訊《傳》（一九八〇年十二月）
二、趙天恩：「今日的中共宗教政策」《中國與教會》第六期（一九七九年九月至十月）。
三、「上海三自愛國運動委員會對基督教的見解」，《中國與教會》第六期（一九七九年九月至十月）。
四、吳耀宗：《基督教的改造》，（一九四九年）。
五、李柏雄：「五十年代的三自運動」，《中國與教會》第八期（一九八〇年三月至四月）。
六、李湜源：「與丁光訓主教談中國大陸教會問題」，《景風》六十一期（一九七九年十二月）。
七、同註二。
八、同註三。
九、同註三。
十、這是丁光訓於一九七九年九月於美國一間教堂講道時的講章，是三十年來，中國基督徒在美國教會的第一篇公開講道。全文見香港基督教協進會之《信息》月刊（一九七九年十二月）。
十一、丁光訓：「無神論者的靈性」，《景風》六十二期（一九八〇年四月）。
十二、同註十一。
十三、同註十。
十四、被罪者（THE SINNED AGAINST），即聖經上所指被罪困縛的人。
十五、趙天恩：「從大陸教會的重開說起」，《中國與教會》第七期（一九七九年十一至十二月）。



簡介南美基督教的解放神學

南美的解放神學，是出於該洲的社會政治背景。近年來他們的心靈經歷了兩次重大的創傷：一九五九年的古巴革命及一九七三年的阿倫弟的馬克思主義政府被推翻。如何去解釋南美的社會和政治實況呢？這便是該洲神學家所面臨的問題。

一、神學的性質

傳統上，歐洲和北美的神學是學究式的、理想主義的。南美神學家為了與此有別，於是企圖在今時今日的實際環境中，草擬基督徒如何本着信靠和順服的心，將上帝救人的旨意用實際行動表達出來。既然如此，他們的神學便偏向於實踐的一面，努力掙脫抽象的觀念及意識形態的綑綁（ MIGUEZ-BONINO ）。

換言之，神學乃是參與上帝在這個世界救人的工作。所以無論是什麽地方，凡是有人眞眞正正地獲得解救，就是上帝臨在的記號了。南美洲的人世代以來備受艱辛，他們渴望從痛苦中獲得解放。這種渴望於是成為他們的神學的起點。他們藉着對社會和政治的分析，要從信仰的角度反省一下實際的境況。他們注意時代的標誌（ GAUDIUM ET SPES ： VATICAN II ），並在這些標誌中看出上帝在歷史舞台上工作的節奏（ L SCHUURMAN ）。

如此說來，神學就不該是少數人的、精英份子的、空談的、家長式的，也不該只是為了煽動窮人或對窮人的處境僅作蜻蜓點水式的參與，而是要和窮人打成一片。神學家必須要投身在社會現實的洪流中，參與戰鬥，以行動作為研究。與傳統恰恰相反，這樣的神學該是歸納性的，不是演繹性的（ ORLANDO FALS BORDA ）。

二、教會的性質

在過去十至二十年間，南美教會的附屬運動及其與教會本身之間的關係，經已日趨緊張。只是近來亦有跡象顯示，這些運動已不像從前那樣鄙視及甚至是棄絕教會，乃重新發現教會可以作為基地，俾便推行福音的、先知的、祭司的方案（ COSTAS ）。

他們對教會的看法，主要是在社會政治及意識形態上着眼。MIGUEZ-BONINO將基督徒分為三類：「社會罷工」者，完全從社會中退却；追隨自由主義的逐步發展者，以慢慢演進為理想；爭取急劇改變者，那是革命派。ALVES則認為基督徒間最重要的分別是在意識形態方面：主張改變者及反對改變者。

問題是：什麽是眞正的教會及眞正的普世教會運動呢？那就要看實踐了。教會是否參與上帝救人的工作？參與窮人的掙扎？按這個標準，凡是眞心參與這種鬥爭的，則雖然並未公開加入教會，也可以算是教友。如此一來，從前劃分教會的方法就告無效。MIGUEZ-BONINO 認為普世教會只有三個大家庭：靈能的、保守的及革命的。它們之間應該要有互談。

與此同時，牧養的觀念也起了變化。教友必須學會去分辨上帝的時刻。上帝的子民必須裝備好去參與上帝拯救的作為。事實上，我們只能從人間境況的深處，從參與福音的戰鬥任務中，才能敬拜上帝。所以我們必須將人當作具體的人來看，不但關心他們靈性上的狀況，也要關心他們在社會上的需要。在牧養方面，上帝所有的子民都要投身進入這個世界之內。

爭取解放的運動，往往也就是爭取眞正教會的運動。新的教會是要尋求的，那是明天的教會。也可以說，那是窮人的教會。窮人是教會的奧秘的一部份（ BENOIT DUMAS ）。上帝要在聖道中，在聖禮中及在窮人當中與教會相會（太廿五章）。

三、差傳的眞正性質

南美神學家主張道成肉身的宣教學，那是要順服基督，像祂那樣與人打成一片。如此一來，教會就必須視差傳的工作為進入生命的過程，將自己體現在社會的環境和衝突之中。因為教會代表着耶穌基督所帶來的新日子，是這個世界上的新人（ COSTAS ）。

宣教學又是對差傳的實踐作出批判性的反省。差傳隱含參與人生，要為一個更人道的世界而奮鬥。換言之，那是參與改變，參與那種無可避免的衝突，因為在這種事情上，衝突是解放鬥爭的一部份。教會的差傳實踐要跨越前線進入世界，那便是宣教學的反省的基礎了。

教會是個差傳的教會。教會整個的生命便是服務。教會要為其差傳的工作而存在，要在世界上代表基督。

差傳又是對鄰人服務。基督徒蒙召，是要對世界上的人作整全的服務，與他們一起，為爭取一個更公平的社會而奮鬥。MIGUEZ-BONINO 曾問：誰有權帮助窮人？只有那些誠心公平的人，那些站在窮人一邊的人——那些他們自己也變為貧窮的人。

四、社會政治分析

南美教會的差傳及神學，是以該洲目前的社會和政治實況作出發點的。他們認為對人的看法應該具體而現實，儘量避免意識形態和幻想。人是整全的人，

既是單獨的個體，也是社會的動物。同時，人離不開歷史的關聯，因爲他既是歷史過程的產品，也是現今歷史的參與者。

他們又認爲政治和社會的分析，是神學首要的工作。因此社會學是神學反省不可或缺的一部份。

那麽，南美的社會現實是什麽呢？他們認爲那是壓迫和剝削多過發展和不開發。所以他們普遍接受階級鬥爭是了解社會現實的鑰匙。同時，他們也接受馬列主義對社會發展的分析，是研究社會現實的科學方法。窮人的界說是採用馬列的術語來闡釋的。

有些神學家也區分最終和次終的事。只有上帝的國是最終的。具體的政治解放不是上帝的國，所以是次終的。然而完全的解放有賴具體的解放才能表達出來。因此局部的解放要爲那最終的解放舖路。不然的話，世上還有具體的不義存在，我們又怎能企望最終會得直呢？所以基督徒在這個社會和政治的範疇中，就是要保持這個過程開放，要經常超越目前的境況（JULIO DE SANTA ANA；亦參 SCHUURMAN）。

五、人觀

人是整全的：既是單獨的個體，亦是社會政治動物。南美神學強調人的歷史性和具體環境。在他們看來，南美之所以變爲今日，原因是清楚不過的，因爲在歷史上，它飽受剝削和不義。

人的境況最好是用窮人來說明。因此他們發展有窮人的神學、窮人的宣教學、窮人的教會、窮人的奮鬥等等。他們認爲窮人的境況才是人類的典型，其他的不過是幻想、不眞罷了。

他們也特別留意婦女的境況。南美的婦女是貧窮和壓迫的典型。

按南美神學的人觀，個人主義自然是遭受唾棄了。人的奮鬥在於抗拒割離，抗拒自己被迫要脫離自己的環境、工作和鄰舍。鑰字是「休戚與共」。

他們根據馬列的分析，將人看爲是「群衆」。他們的盼望在於群衆將來掌權。這也是南美基督徒參與社會運動的重心。所以智利阿倫弟政權被推翻及其後該洲到處鎮壓左派活動，沉重地打擊了許多基督徒的活躍份子。

南美神學的新人形像是出自基督論的。基督在世奮力對抗不義的結構，創造一個更美好的將來。現在由於基督經已復活，又賜下了聖靈的能力，所以我們也可以爭取自由，成爲自己前途的主人（ALVES）。一個重要的問題似乎是：「今日南美的基督是誰呢？」因爲在社會的不同階層中，經已出現各種不同的基督形像了。這就牽涉到要尋找「眞正」的基督，要在具體的歷史中辨別基督作工的方式等問題。

（取材自Missionalia, Vol. 5, Aug. 1977） 資料室

小結

編者

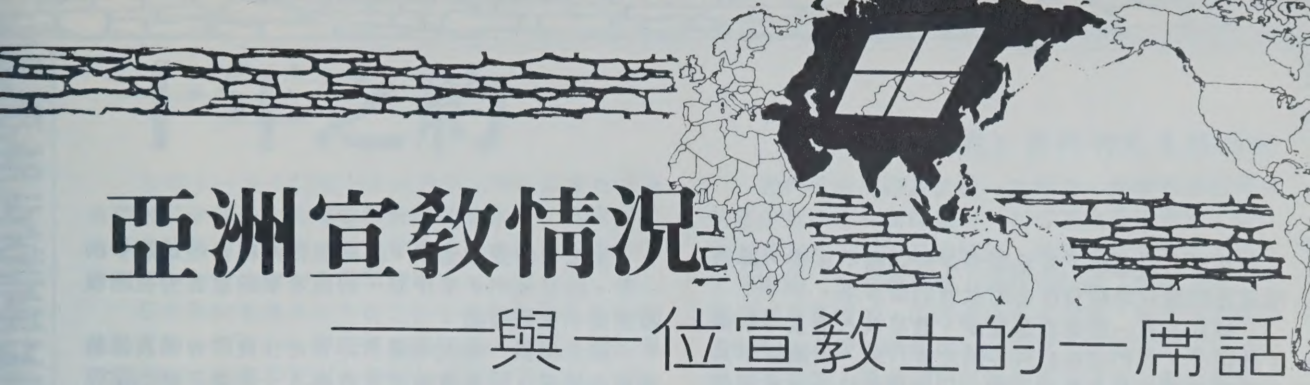
無可否認，正如馮煒文先生指出的，在我們既有觀念中，「傳福音」等於「直接宣講」而「福音」則是一系列關於耶穌的描述。這描述甚至被簡化，認爲在耶穌在地上的一生中，只有祂的死和復活才是最重要的。這顯然是對基督的很多工作忽略了。以賽亞書六十一章談到受膏者時；說：

「主的靈臨到我
因爲祂揀選了我
要我向貧窮的人傳福音
他差遣我宣佈
被俘擄的，得釋放，
瞎眼的得光明
受欺壓的得自由
並宣佈主拯救祂的子民的息年」

這不是和我們理解的福音或基督的使命格格不入嗎？難怪有人以「靈意」來解釋這段經文了。雖然我們未必全部同意普世派、解放神學和「三自教會」對福音的理解，但他們努力的方向正是今天自稱「福音派」基督徒忽略的——進到人羣中，聆聽他們的呼聲。保羅在加拉太書第一、二章曾多次提及「福音」及「傳福音」，淸楚說明了福音是藉着耶穌基督的啓示來的。在二章十四節中提及「福音的眞理」卻是指着（用今天的術語）本色化而言。由此可見，福音並非一些抽象的概念，而是耶穌基督自己。正如約翰所說：「道成了肉身，住在我們中間，滿有恩典和眞理。」「父怎樣差遣了我，我也怎樣差遣你們。」因此，教會的使命正是基督使命的延續。基督時常生活在人羣中，了解他們，幫助他們。祂亦有和門徒退修檢討的時候，有整夜祈禱的時間。一些人說要跟隨祂，反遭祂拒絕了。祂最後爲救贖人類而付上生命的代價。我們——今天的教會——活得像基督嗎？這是我們必須誠懇面對的問題。

普世派強調教會不是爲自己存在，乃是爲世界而存在。福音派強調聖經的權威，其實二者並非是水火不容的。我們深信，眞正的傳道是道成肉身的。傳福音是傳講和行動，並不是脫離人的現實環境。福音永恆，但並非出世和脫離現實。福音所關懷的，是人的完整生命，是他特有的日常生活。因此，傳道者不應把福音變成一成不變的方式，適合任何環境。也不應將其變爲宣傳花巧。

在此，編者並不打算對這問題妄下結論。只願意提出一個方向，讓大家繼續探索。求神賜下信心與勇氣——也就是面對眞理的勇氣，好叫我們眞知道祂。



亞洲宣教情況

——與一位宣教士的一席話

編委會採訪組　整理：黃秀英，陳曉新

前言

今期的主題是「福音與宣教」。因着傳統教導的影響，每當提起「宣教」，我們總是想到蠻荒、海外。雖然宣教的工作不一定要到海外去做，但福音也要傳遍天下。因此，我們走訪了一位宣教士，談談亞洲宣教的情況。可能文中所提及的資料對大家來說是比較陌生，我們也不打算在幾千字內表達一個全面、整全的報導和評價。只願意提出一些較為新穎的角度，刺激大家反省。

正如《橄欖》二十七期的《大專界中的「海外差傳痲木症」》一文指出，香港的大專基督徒對海外差傳普遍沒有多大興趣，這當然因著種種原因：除了個人不肯付代價之外，可能部份弟兄姊妹不能認同現時華人教會的「差傳觀」。但無論如何，讓我們放眼看看現時亞洲教會的情況，聽聽這位足跡遍亞洲的宣教士的經歷和感受。在這次訪問中，我們沒有理論地處理甚麽是差傳的問題。只是就被訪者所知的報導其他亞洲國家的情形，使我們明白到我們是處在一個怎麽樣的環境中，作為我們將來事奉的參考。

亞洲教會普遍情況

亞洲教會普遍對國家主義（nationalism）的敏銳高了很多。也就是對本國的文化開始有更深入的了解。這可能是由於政府的政策：很多國家都要以本國語言授課，以致很多教會要「被迫」面對本色化的問題。例如中亞洲的一些國家已有一些小型的教會，是由一些信了主的回教徒組成的，他們的聚會形式便和西教士傳入的一套很不相同。回教徒覺得神是非常偉大和超越，以致他們剛剛信主時簡直不可以坐著敬拜神，他們很難理解耶穌是人又是神的概念，你告訴他耶穌是他的朋友，他們會覺得渾身不自在。所以要慢慢帮助他們明白整個福音的教義，他們聚會時也要自潔身體，聚會時要跪下……等等。這些小型教會的建立無疑對他們有極大的帮助。總括來說，本色化的問題是在亞洲教會中醞釀着。

另一方面，是亞洲社會的貧苦。亞洲社會充滿了獨裁統治、戰爭和天災橫禍，教會正在「被迫」正視這些問題。有些弟兄姊妹開始明白到這些問題的重要，但都是一些在窮苦地區的弟兄姊妹。城市教會都是以中產人士居多，他們亦很難體察到「民間疾苦」。

這位宣教士深深覺得神的靈正在向一群人動工，雖然數目不多，這群人却能將生命完全交給神。他們事奉形式很不同，有些是搞農業的，有些甚至是銀行家，有些放棄了在城市的工作，回到偏僻的農村去工作，有些甚至能在農村中建立教會。

亞洲教會的差傳工作多是將重點放在國內，也就是國家內一些偏僻的地方，例如一些外國傳教士不能到的小島。本地人却可因著政府的移民政策，整家人以至整條村遷移到那裏。雖然有些人不大願意被迫遷移，但神却藉著一些被遷移的基督徒將福音及祂的愛帶到這些偏僻的地方。近年來，這種情況非常普遍。

至於海外宣教就沒有那麽普遍。但也有一些工作，例如印尼人往菲律賓，日本人往印尼等。菲律賓、印尼和印度人往外地宣教的也頗多。提到宣教，被訪者認為作宣教工作的人並不一定相等於傳統的傳教士；全職、帶職她都不計較，况且一些國家根本不歡迎全職傳教士入境。

南韓教會的情況

我們對韓國教會一向認識不深，很多弟兄姊妹只知道「福音大爆炸」、韓國信徒的紀律、他們對牧師的服從等等。被訪者到過南韓兩次，將較眞實及全面的消息告訴我們：

韓國教會的很多所謂「增長」其實是牧師之間爭吵的產品。牧師之間意見不合，教會便分裂。原因是韓國人對權威人物非常尊重，這可能和他們的文化背景有關。使被訪者不習慣的，是牧師的待遇非常好：私家車、司機等甚麽都有。教友們絕對不會向牧師的權威發出疑問，牧師的名氣越高，教友對他就越信任。正因為大部份韓國基督徒未能獨立思考，異端又是一個很大的問題。

很多人都知道韓國基督徒早上四時至五時便起床參加早禱會。但據當地的同工表示，我們不要為這情况感到過份高興，因為很多韓國基督徒還認為祈禱是修德行的一種辦法。此外，韓國有很多牧師藉醫病傳福音，使很多基督徒在接受信仰時態度錯誤，而信主後又未能得到教導糾正，總括來說，教導不足是韓國教會很大的隱憂。

韓國的所謂「福音派」教會簡直完全沒有基督徒社會責任的概念。無論學生團契或教會都不正視政治，如果有學生基督徒參予這些活動，便被稱為「新派」。（編者按：這裏的「新派」並非等同自由神學（liberalism），而是一個意義非常含糊，自稱「福音派」人士稱呼其他非「福音派」人士的用語。）韓國禁止學生開小組討論政治問題，所以很多基督徒便

不敢在這方面思想，甚至認爲這些問題不重要，認爲學運和討論只是較爲自由的社會的奢侈品。

韓國有另一群激進基督徒，通常被人扣上「新派」的帽子。他們積極參與各類社會行動。但總括來說，韓國的學生都是非常被動，以致時常給一些政客利用。這些激進的基督徒學生雖然滿口自由、人權的口號，但其中懂得思想的實在不多。

南韓的教會實在有很多隱憂：不能正視政治、對牧師的個人崇拜、教導的缺乏，希望日後能有所改進。

亞洲、中東及北非回教國家內的教會情況

回教國家的福音工作一直是被訪者的負擔。所以他對這方面的消息都非常留意。他認識一些同工在巴基斯坦、孟加拉和中東工作，所以對當地的情形也有一定的了解。他曾在馬來西亞和印尼工作，對這兩個亞洲回教國家的情況會較爲熟悉。據他認爲，印尼和馬來西亞的回教政府總算是公平公道的，他們的政策只是希望平衡回教和基督教的勢力，正如他們設法平衡華人、本土人和馬來人一樣。在這兩個國家裏，政府要求的是一種團結的精神。也就是一種「大家都是馬來西亞人」的精神，因此沒有正面迫害其他宗教，只是不准基督徒向回教徒傳福音。况且，政府裏的高官都是回教徒，對基督教總是不利的，但總算沒有正面的迫害。

另一方面，這兩個國家的基督徒却對當地回教的文化和價值觀不大了解，這是十分可惜的。被訪者時常鼓勵他們認識可蘭經，結交回教朋友。最近也有一群學生開始向他們的回教朋友傳福音，有些回教徒信了主，但必須秘密地相信基督教，否則會被他們的族人逐出家門，甚至有生命危險。

在其他實行回教法律（ ISLAMIC LAW ）的國家，如巴基斯坦、孟加拉和北非的國家，基督徒受苦的很多，因爲他們人數少，政府的壓力又大。在中東，埃及的宗教政策算是較爲寬大的了，但基督徒還是時常被欺負的。

回教徒非常著重好客的美德。一些西方傳教士來到這些國家，連西方的習俗也一併帶來了。雖然他們並非不好客，但西方人是非常坦白的，他不方便就說不能招待你。但這些行爲使回教徒大惑不解，使他們很難相信基督徒是眞的彼此相愛的。因此，一些在回教國家工作過的弟兄姊妹都強調一點：凡在回教國家傳福音，當地的人非常著重你是否有好客的美德，若果你單是爲了叫他信耶穌而關懷他，他們很容易識破，他們不受這套的。

其實很多回教徒和基督徒之間的誤會，除了是因爲歷史中之十字軍東征之外，都是因這些風俗習慣引起的。希望基督徒多留意這方面。

全世界的宣教士中，向回教徒傳福音的是最少的一群，而且他們多是帶職，因爲全職的宣教士在回教國家是不受歡迎的。

談到這裏，被訪者表示非常奇怪我們會問及回教國家的情況，因爲普遍來說香港人一向都不關心這問題。

對香港基督徒及華人教會的期望

華人教會是影响亞洲教會的一個重要因素。但中國人的凝聚力太強，華人教會只是向華人傳福音，這不單是不足夠，也是非常不智的做法。例如在馬來西亞政府有時「迫害」華人教會，並非因爲他們是基督徒，而是他們不滿華人教會對種族和語言分別的強調。今天香港的差傳路綫需要檢討嗎？

另一方面，香港華人教會的差傳工作缺乏默契，這樣是會浪費人力物力的。宣教士中，又以姊妹居多，這當然是由於弟兄們「不爭氣」。姊妹單獨出外工作，不只是自己孤單，其他文化背景的人亦很難明白和了解，以致加深他們對基督教的誤解，更加深了基督教是「洋教」的誤會。

被訪者認爲香港的弟兄姊妹「太精明」，特別是一群大專畢業生，他們太懂得「計算代價」，但計算之後便退縮了，很多弟兄姊妹畢業後便忙這忙那，却不問自己生活的目標和意義。其實在這競爭激烈的社會裏，這種生活方式也不見得是舒適。其實有需要的地方很多，亞洲需要大量農科的專業人才，你肯爲這緣故而選修科目嗎？沙地阿拉伯在三年內建成了二百間醫院，却沒有足夠的醫生。中東國家也需要一些工程人才。差傳的意義很廣，不一定要到海外，也不一定要全職。香港也有很多有意義的工作，例如一些畢業了的夫婦，可以不單是沉醉於二人世界之中而在校園附近租一層房子，再分租給其他在學的弟兄姊妹。這樣，這些基督徒自組舍堂便能發揮它的功能，作爲訓練和異象傳遞的場所。這對夫婦的經歷也將成爲一群在學弟兄姊妹的借鏡。

此外，對中國福音的承擔也是香港弟兄姊妹的責任。海外的華人對中國普遍懷有浪漫而不切實際的想法，况且，他們慣於自由和舒適的生活，根本不能適應中國的生活方式。香港人對中國大陸的認識比較實際，只要肯吃苦，總能幹點事。

被訪者認爲我們對香港的情況不需要太悲觀。神用人不在乎人數的多寡，只要一個人完全擺上給主，整個時代也可以因他而改變。因此，他認爲，「差傳」對於他來說，是一群屬神的人，而不是一個概念。

十年之約

《橄欖》資料研究及採訪組

去年（一九八〇年）十一月中旬香港基督教協進會舉辦了十年一次的香港教會諮詢會議，《橄欖》雜誌「資料研究及採訪小組」曾就此一會議進行採訪及研究工作，並出席大會各項程序。

是次諮詢會議共有五份工作小組報告及九篇專題演講講辭，若要一一詳列實在需要極大篇幅；而基督教協進會亦已著手把以上資料加以整理及出版（註一）。故本文只簡單地列出各小組及演講的題目，而就會議整體方面作出反省及討論。

由一些資料說起：日期、時間、地點、人物、動作……

由香港基督教協進會主辦，十年一次的香港教會諮詢會議，已於一九八〇年十一月十七日至二十日舉行完畢。今次會議的主題是「八十年代香港教會的使命——挑戰與行動」；其目的是讓教會人士透過一連串的討論、演講和小組研討，去塑造八十年代香港教會的工作方向，正視未來十年教會面對的挑戰，從而確立明確的工作路綫和作出具體的行動建議。

是次會議採用半公開形式，內容主要分為工作小組及公開核心討論兩部份。工作小組由十一月十八至二十日下午二時至六時半，一連三天假九龍窩打老道中華基督教青年會舉行。下午二時至三時為查經時間，三時至六時半則是非公開的工作小組討論。五個工作小組分別為：㈠向低薪市民傳福音；㈡向學生傳福音，㈢對國內基督徒的關懷；㈣對公共政策釐定的參與；㈤對市民心態的影响。

今次工作小組有大約一百五十人參加，其中一半為協進會會員堂及會員機構的代表；另外三十位為協進會各委員會成員；又包括十五位非協進會會員堂及天主教教會代表；十五位特別邀請人士；尚有十五位基督教協進會的職員。

工作小組

根據大會的計劃，各工作小組不但要對所負責的題目作分析研究，訂立目標和理解，更要提出具體的工作模式和行動建議，換句話說，各小組需要在三天共十個半小時內「出產」一些適切未來十年需要的工作建議。今次工作小組所要處理的題目當中，以「如何向低薪市民傳福音」及「基督徒如何參予公共政策的釐定」較有新意，在以往教會性的研討中鮮有提及。其他各題目雖是老生常談，但在八十年代中依然是教會所要關注的問題。

迴響之一

姑勿論結果如何，在教會圈子內能針對以上題目作討論是一大突破；首先教會（起碼教會高層人士）願意花時間去正視一些教會一向忽視了的問題。七零年教會諮詢會議的內容主要環繞在教會內部問題，對於教會在人群當中的工作較為漠視，今次諮詢會議工作小組的討論題目雖然未算全面，但可算是一個新的開始，象徵着基督徒切實地思想及反省教會如何在各方面面對香港社會和當中的五百多萬人口。

我們是否可以基於這一次聚會，就證明普遍香港基督徒意識上有所醒覺呢？相信答案是否定的。觀乎今次各工作小組討論的結果，發覺由於大會要求具體工作建議，故大部份努力都放在討論「如何去做」；固然這是實際的，但因此在基本價值、基督徒觀點等方面就未有詳細的探討。而事實上對所討論題目亦缺乏理論知識，單憑個別經驗而產生出來的觀點難免有所偏差。在大會前各代表均接到大會為各工作小組預備的資料。但這些資料並不全面（註二），而當中最缺乏的就是基督徒觀點這一部份，至於對所討論的問題更缺乏理論資料供應（我們總不可能要求每一個傳道人和教會機構領袖必然具備有「社會政策」、「政治經濟」或「社會心理學」等理論基礎罷）。

在短短十個半鐘頭內，為了要達成具體工作建議，必定以「務實」掛帥，務實勝於空談，但若果務實而缺乏明確的分析理解和清晰的基督徒觀點，那麽這種務實只是盲目地幹，它可能讓我們跑得很起勁，但不知跑往那裏，及為何要跑。希望當各工作小組報告發表後弟兄姊妹能在觀點、分析及工作方法上提出質詢、討論、鑽研和批評。

無論如何，教會代表能在這五個題目上探討，起碼令到很多基督徒放膽在這些問題上討論，但這些討論結果及行動建議能夠付諸實行（起碼嘗試去實行）嗎？由於今次大會屬諮詢性質，「而一般建議都把未來一些較突破性的工作倚賴基督教協進會，實在使人懷疑討論結果能實行的實在有多少。」

最後要指出一個必然存在的問題：工作小組組員與基督徒群衆分離。小組成員大多是教會高層人士或其他機構負責人，他們是否了解普遍基督徒或社會不同階層的需要？在八十年代使教會重新成為作鹽作光的基督身子，是需要基督徒整體力量，有誰能代表他們的看法？又有誰能將今次各工作小組的討論帶回地方教會、學校團契等基層呢？雖然各代表在責任上應作此一橋樑，但他們是否眞能「代表」及接觸群衆？

公開核心討論

公開核心討論於十一月十七至二十日晚上八時在窩打老道安素堂舉行，歷時約兩小時，內容包括崇拜、專題演講及問題討論，每晚均邀請不同人士演講，並有台下發問時間。講題及講者如下：

㈠八十年代的香港與香港教會：胡振中主教、白約翰會督、汪彼得牧師。

㈡八十年代教會的宣教路綫：李景雄博士、馮煒文先生。

㈢八十年代教會服務機構的任務：高若華女士、蔡元雲醫生。

㈣八十年代堂會的使命：陳佐才法政牧師、李炳光牧師。

*　　*　　*

迴響之二

這四晚的公開聚會並沒有帶來哄動的場面，事實

上每晚人數都逐漸減少，雖然所討論的題目非常廣闊，但始終都是基督徒所要思想面對的問題，參加人數如此少反映出普遍基督徒對教會問題漠視的態度。固然宣傳工夫並不足夠，很多教會（特別是非協進會會員堂）根本不知道有這些聚會存在，這簡直浪費了籌備這些聚會所花的時間、金錢和精力。

出席者以中年佔多數，當中不少是本港有名的聖職人員、神學生及修女，似乎又是一次高層人士大集會，青年人的比率甚低。

整個聚會氣氛尙算嚴肅，但略嫌沉悶，最奇怪的是第三晚竟然由一位外籍神職人員主領，一切程序介紹及禱告都以英語進行，雖然大會設有即時傳譯的設備，但只是由中譯英以方便與會的外籍人士，極信當晚有不少到會的中國人都感到不自然。

「返聚會」心態非常強烈，這可從一般到會者的反應可以看到，似乎普遍都未有就將要討論的題目作準備，以致到問題發問時主動性不強，出席人數居然以第一晚最多，其實第一晚題目是最空泛的，相信有不少是因爲當晚齊集了三位宗派領袖而來的。

各講者各有不同的出發點和著重點，這是無可避免的，但在討論時對題目中的重要字眼和概念並沒有清楚和共同的界定，所以很多時候同一晚的講員簡直在講一些互相風馬牛不相及的東西，這些意義混淆的名詞包括「教會」、「宣教」、「教會機構」、「參與」等，舉例來說：高女士心目中的教會機構可能指一些具體可見的中心或機構，但蔡醫生的「教會機構」却較接近所謂 PARACHURCH（註三）。此外「宣教」一詞在四晚討論中似乎包括了個人福音廣傳及信徒社會參與（ A BOTH-AND CONCEPTION)，但是否每個講者皆是如此呢？我們並不要求講者要有完全相同的觀點和理解，但就同一題目討論時，應該把基本的理解交待，不然只會造成誤會。

數晚以來雖然發問者並不踴躍，但也有少數「一針見血」的問題被提出，可是問題大都沒有具體而充實的答案，事實上當時的環境亦不適宜作討論，很多問題於是就不了了之。

總括來說，四次核心討論當中不乏很多發人深省的論點，但也提出了很多觀點上，分析上及方法上的問題，但提出的儘管提出，台下能明白的有幾人？明白後能批判地回應的又有多少呢？各專題演講內容將會陸續發表，盼望有心有志有能之士能作出建設性的討論。

後語

四天很快過去了，但迎面而來的却是十個年頭。

上文已經說過，儘管我們能夠找到一些這次諮詢大會忽略了的題目，但必要承認的，就是是次大會的題目在八十年代是適切的；儘管我們可以評它一個體無完膚，但我們依舊要去肯定當中一些價值。

由七十年代閉門式的會議到今次半公開形式，從單單關注教會內部問題而進到覺察到教會在人群中的見證，都無疑是「相對進步」的表現。可是在興奮（若果有的話）之餘，我們不要忽略一件事實：雖然參與途徑存在了，但普遍基督徒並沒有積極參與在今次教會的「共同反省」當中。這基於數個原因：一般信徒依然在心態上等同此種聚會爲教會領袖的集會，與所謂「平信徒」關係並不直接；此外教會領袖們的確並未積極鼓吹信徒參與，這可能與教會內一貫的風氣有關，既然所討論的題目對弟兄姊妹來說並不熟悉，更難引起他們的關注了。

在宣傳工夫上，協進會的會員堂固然可以得悉大會的一般資料，但這些堂會大部份屬於較大宗派如循道衞理聯合教會、聖公會等，對其他較小宗派堂會的宣傳實在絕無僅有，這也令到很多弟兄姊妹對協進會的工作或大會本身有「被一群人壟斷」的感覺。

相信缺乏群體意識始終是背後最主要原因之一，香港的基督徒壓根兒就沒有整體意識，充其量是小群體心態，宗派、堂會甚至團契、小組。這可能基於宗派主義和神學理解不同，但最主要的是不同圈子的基督徒缺乏對談（ DIALOGUE ）機會，而一般弟兄姊妹的態度亦頗爲「封閉」，類似這次諮詢大會的聚會本來是好好對談的機會，但已被輕輕放過了。大專界的基督徒有機會接觸不同背景和思想的弟兄姊妹，在「開放」、「對談」這方面又能否興起先河？

今次諮詢會議的討論結果恐怕又會被一般基督徒「權威性地」接受而缺乏批判性的討論，我們看到衆多講者都是「猛人」，連工作小組內的成員也大多數是教會領袖，加上弟兄姊妹一向以來對各類較尖銳的問題在理論知識、實踐和觀點上缺乏掌握，大勢所趨，「他們說的也就是對的」！

空喊口號是沒用的，肆意批評也許換來片刻快感，但若無積極建設，我們徒然浪費氣力。倘若我們深信教會需要在此刻去改變，去反省自己，去實踐基督的教訓及祂賦予我們的使命，我們必須明白到未來十年教會的光景如何，乃在於你和我如何去過這十年。我們的敵人可能是撒但的基業和龐大的人爲產業，要去粉碎這些而建立上帝的國，需要一些燒盡自己的基督徒。

但願今次會議所討論的題目能夠有更多弟兄姊妹繼續探討，在信仰、知識和實踐上去建立教會應有的方向；而對核心討論或工作小組所提出的一切，都可以作批判的討論。

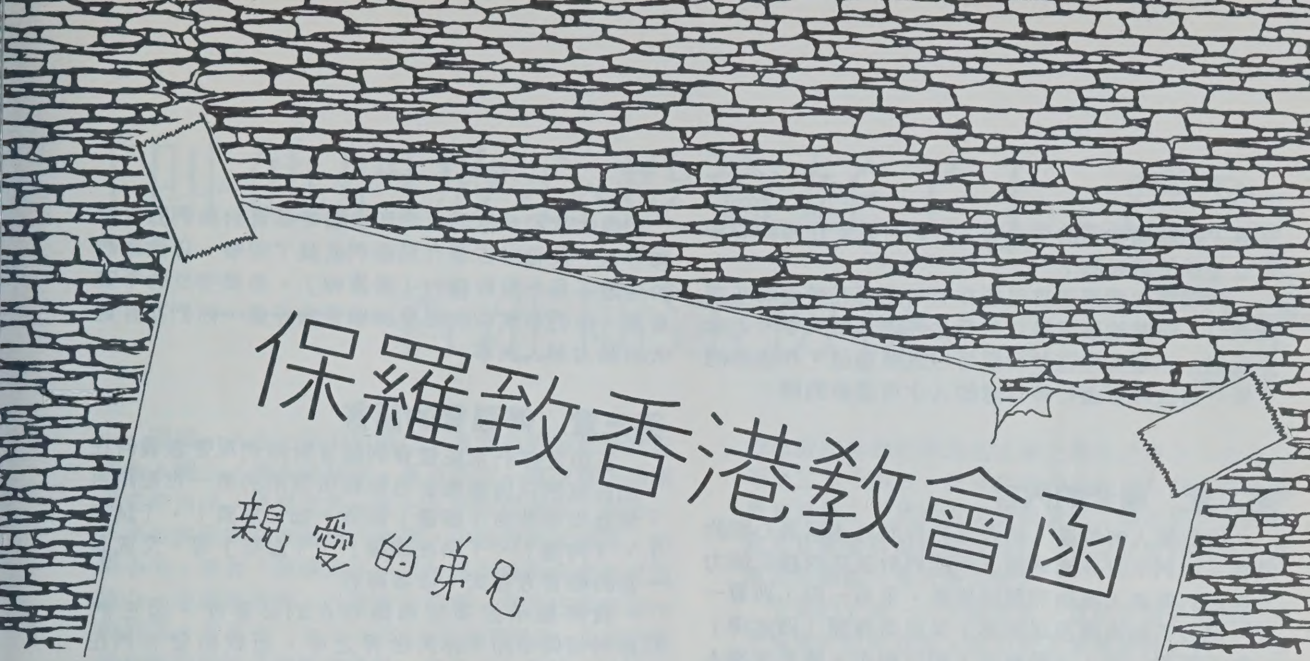
弟兄姊妹，不要再躲起來了，八十年代已經來臨！

註

㈠基督教協進會把諮詢大會每次專題演講講辭由去年十二月開始陸續在她所出版的雙月刊《信息》中刊登；而工作小組報告及建議也會隨後連同所有演講辭集合出版。

㈡讀者如果對這些資料有興趣，可逕自往基督教協進會查詢或聯絡橄欖資料研究及採訪小組。

㈢PARACHURCH 在此處泛指非地方教會及宗派性的基督徒群體組織。



第一章

蒙基督憐憫作祂門徒的保羅，自天上榮耀的樂園寫信給散佈在港九新界各宗派的教會，願上帝的愛、智慧和能力豐豐足足的賜與你們。

每逢我想到主的福音自我的時代，在經過歷代的艱難和撒但的阻撓，仍能傳到你們東方的外邦人，心中就讚美上帝大能的保守。雖然你們中國人因文化上的影響乃是最難接受基督福音的，然而因著聖靈的大能，你們仍是單純甘心地信服，爲此我要向滿有恩愛、智慧的上帝讚美。

傳福音的態度

我保羅瞭解你們是生在一個講求效率，快速和急功近利的社會，也明白教會領袖在制度化教會下工作的壓力。你們眞的明白教會不增長便會在人口劇增的社會中失去了影響力和百分比率。

我也發現你們當中很多人在事奉上，存著滿足自我慾望的心；在課餘功餘的閒暇中，擔任一些「事奉」，以填滿自己的「事奉記錄」表，滿足自我的「使命感」。你們這種心態，影響了你們傳福音時對不信者愛心的眞誠。

弟兄們，我願意在榮耀的上帝面前提醒你們，要盡心、盡性、盡意、盡力愛祂，也要愛人如己。你們可看到我當日是如何的爲主盡心竭力，自大馬色信主至死，爲主的名和呼召而傳道。我在雅典佈道的時候，見到滿城都是偶像，就心裏著急。因此就在會堂裏，與猶太人和虔敬的人，並每日在市上所遇見的人辯論。」（徒十七：16－17）

你們當中有多少人曾爲周圍的人所事奉的偶像而著急？你們有感受到他們所事奉的偶像之虛空嗎？可惜你們只是冷然地站在一旁，提防自己不沾染世俗。你們與他們分別爲聖是好的，亦是要持守的。然而你們不曾愛他們，瞭解和接觸他們，你們太忙於參加教會各階層的會議和聚會，與他們失去了社交上的接觸，因此非信徒的朋友也沒有，又如何進到入他們中間見證神的作爲？因此你們只好開辦一些佈道會，在當中講些與「基督教」有關的東西，唱幾首令人丈八金剛的古老聖詩，如「你的罪雖如硃紅」，「羔羊寶血得勝」，事前望天打卦地祈禱神推些人「進來」聽「福音」，最後以催眠式重重復復地要求人試試信主，舉手後以後不信也不著緊。得了一些被那感性刺激的人兒決志，領袖們便心滿意足，帶著感恩的心向會友宣佈他們的戰績。以後那些決志人兒便自生自滅。

無論你們有些教會在事後如何栽培他們，我願意你們在此反省自己的愛心：你們是否眞的愛神，願意祂的榮耀得著頌讚？你們是否眞誠地愛那失落的人，瞭解他們所事奉的偶像之虛空？我願意你們記著：基督徒不是自然地變了天使，他們是一個不懂得愛的罪人。弟兄們，你們要不斷的在愛心上學習和更新。

關於你們在傳福音上所結的果子，我亦遠聞你們在這幾年間，也曾發動許多超宗派的大型佈道、運動，如葛培理佈道會，新生命佈道運動，還有各教會自辦的大小型佈道會。你們花費了龐大的人力物力，也有弟兄妹眞誠的付上禱告的代價。感謝主，因爲當中主以祂的憐憫和恩典，眞的帶領一些人成爲祂的眞門徒，在祂的道上大發熱心，然而我爲到那巨大的「決志人數」中的失落者而落淚。

我不明白你們爲何那麼著重數字而不著重「質素」，你們求主給你們千萬的決志人數，却不求主拯救那些無主生命的轉回成爲主的精兵。在一輪的佈道會，你們作領袖的自鳴得意又滿足地在教會的年報刊物上，吹擂此次多少的「決志人數」，到如今，你們看着他們還留在教會中，信心堅固地爲主發光嗎？你們

有眞正的關懷他們的生命嗎？你們有眞正在祂的心中建立了神的掌權嗎？

我願意你們靜思自己所作的，免得在神面前空空地誇口，暗暗地歡喜自己曾爲主作過甚麽大事。正如主說過：不是那些在神面前可以說做過這、作過那的人便可得救唯有遵行神旨意的人才可進神的國。

第二章　福音的內容

你們愛人的程度，亦表現於你們於不信者心態的漠視。你們不設身處地顧念到他們對訊息的接受能力。你們的傳道人與他們翻開聖經，東看一段，西看一段，滔滔不絕地講說這與那；又或是展開「四定律」，與人解說一次，不理會別人明白與否，便要求別人「決志」。

弟兄們，你們何以不曉得分辨這個時代？不由分說便單刀直入？難道這就是學習我當年的不用「高言大智，只知道基督和祂的十字架」？

在我的時代，人們生長在一個神觀濃厚的社會中，對猶太人傳道，有希伯來的歷史和傳統助佑；對外邦人，我亦可以由他們固有的神觀而著手。我毋須作詳盡的引導，便可向他們見證他們同時代的基督、祂的死和復活。我佈道中也可引用他們熟悉的舊的聖經，以證明基督就是彌賽亞。但是你們現代人是沒有神的觀念的，在這充滿痛苦虛空的人間，他們不相信有絕對的眞理。不單非基督徒不信，連一些自稱爲「基督教神學家」也不信。你們也需與進化論，科學主義、共產主義和深入民間的享樂主義爭戰。

因此你們怎能閒懶地不理會他們的思想？不好好地爲主的眞理而爭辯？你看到我當年在推喇政的學院，天天辯論了兩年之久，叫一切在亞西亞的人都聽見主的道。（徒十九：9）

我盼望你們對未信者，能表達出基督福音的眞實性和可信性。神的作爲明顯地彰顯在歷史和萬事上，你們當努力去發見上帝的工作、預言的應驗等等。在理性方面使他們，使自己折服，也可使自己對所信的，據基穩固不動搖。上帝的道是經得起他們的問難的，因此你們不用懼怕他們的忠實問題。

你們也當回想自己起初時對福音、對聖經語言的接受能力，免得你們所言的落空。

此外，你們在繁忙中亦懶於數算福音對你們帶來了甚麽眞切實際的意義。你們當中只會人云亦云地說自己得救後如何平安喜樂。你們有眞切地感受到神在你們身上的作爲嗎？祂如何使萬事互相效力，叫愛祂的人得益處嗎？特別那些活在生活擔子下的、在商業化社會中的白領肢體，你們有否想到你們因爲神的救贖給你們的生命帶來甚麽意義？在奸惡手段盛行中，信主與不信主有何不同的反應呢？在虛空孤寂辛勞中，神對你有何關係？

爲此我勸戒你們更深切地體會基督對你們的旨意和帶領，及祂自古至今爲你們成就了何事。以致你們的見證不是一些模糊的「感謝神」，甚麽空泛的平安喜樂。你們若眞切的感受神福音的好處，你們亦有更大的動力與人共享。

第三章　傳福音的語言

正由於你們未能體會到福音對你們現實意義何在，因此你們只因循地套用聖經所慣用的第一世紀語言，傾盆出堆堆的「屬靈」術語，如「恩典」、「試探」、「肉體」、「陷在網羅」、「獻祭」等，又或是一套的福音方程式，信者得救。

我保羅承認某些術語存在的必要性，因它們只存於信仰中而不存於世界之中。但我盼望你們在使用它們時要向聽者交待清楚它們的意義。若是能行，使用其他相通的現代字眼，或其他更有親切感的現代比喻。

例如你們很多人說到罪這字眼時，若無清楚解釋，他們便以爲罪祇是指道德上的罪，而非人不中神元的罪，人與神隔絕的罪。因此他們以爲福音只是神赦免他們道德上的罪，而非回轉接受神掌權的生命，忽略了基督是主宰的眞理。

我盼望你們在抓著福音的意義及對你個人產生的現實意義後，能以現代人的語言表達出上帝常新的福音，以更活潑、更令人產生共鳴的語言表達出亙古不變的眞理。

第四章　最後的勸勉

末了我還有未盡的話。爲到在這幾年間你們在學生、工人、黑社會份子中興起的工作，我感謝那賜你們智慧的上帝。我保羅勸戒你們不要單向那些容易信主的傳道，更要以不止息的愛和毅力向那些因各種原固較難相信的作見證。撒種的必要付上耕耘的代價、流淚流汗而工作才有收成，因此要祈求那賜人心裏力量的主，使你們從安逸閒懶中喚醒，爲主在這殘破的世代作精銳的軍兵。

我保羅也不知那一天你們會失去了傳道的自由，若今天你們不重思福音的意義，檢討現存粗疏的佈道策略，及學習向貧困的人傳道，到那日你們將無措地面對十億的中國同胞。

最後你們要記著在這沒有仁愛、公義的社會中，表彰上帝的屬性，因爲很少人會在一但醜惡、沒有公義的社會中相信有神的存在。

願主賜你們悟性，認識祂對各人的心意，在各崗位上盡心竭力，互爲肢體。

主必快來！

保羅

「叫他們放心投資好了」——香港前途初探



張敬臣

隨着一九九七年①的臨近，香港的政治前景就更加令人關注。過去幾年來，香港政府一再強調中英關係空前良好。港督並於一九七九年訪問北京，過去一年來也曾與廣東省領導人會晤。中國的高級官員，如鄧小平、李強、黃華等亦一再強調香港的投資者可以放心，盡量的投資。但香港的前景，是否好像表面一般明確？香港在一九九七年九龍租約期滿後，是否仍然能夠維持現狀？這些都是每一個香港人所關心的問題。

簡單地說，香港前途有以下三種的可能性：

㈠香港經濟上維持現狀——中國政府在適當的時間，宣佈香港爲一經濟特區，爲中國所有，但却不變動其內部結構，和繼續容許英國或本地人士管理。支持這一觀點，主要基於以下數項發展：

(1)中國將深圳劃爲經濟特區，使其對外開放，經濟上有極大之自主性。

(2)因着交通發展：直通火車、汽車、渡輪等，使香港居民在特區出入方便，使邊界的地理意義消失。

(3)特區的經濟結構，因着與本港有密切聯繫，包括資金、技術和市場的倚重，通訊、交通和人力的流通，特區的經濟性格，將與香港十分相似。並預備了香港以經濟特區歸回中國統治的基礎。

(4)一九八〇年六月五日，習仲勛曾表示「澳門、香港實際上都是特區，領土是中國的，做法却可靈活，將來台灣回歸了，也同樣是特區。」

㈡中國收回香港——沃爾特・伊斯（WALTER EASEY）於《對香港政治前途的推測》②一文中，強調中國將會採用出其不意的手法，收回香港。支持這論點的理由如下：

(1)英國政府早已有一個政策委員會，關注着撤出香港的問題。

(2)香港有興建第二個機場的需要，但新機場遲遲未能興建，主要原因是建機場需要十年時間，故在籌集資金上有困難，因爲在租約期滿之前，沒有足夠時間收回成本及利潤。

(3)租約問題不可能有任何折衷的解決方法：

這主要是中國和英國對租約的看法大相逕庭。

英國的立場——從憲法的角度，英國必須肯定該條約的合法性，否則，英國對香港的統治就成爲不合法。港督、法院和軍警的任何行動也失掉合法性。英國政府最近一次對該條約加以肯定，是在一九七二年四月中國要求聯合國非殖民化特別委員會將香港從聯合國的殖民地名單上刪除之後。一九七二年十二月十四日，英國駐聯合國代表克勞致函該委員會表示：“我國政府要我表明：聯合國大會的行動不會影響香港的法律地位。我國政府對香港法律地位的觀點，是人所共知的。”

中國的立場——中國政府一貫的立場是不承認不平等條約的有效性，故中國不會對新界租約作出任何正式的修改，因爲這會破壞三十年來堅持的原則。另方面也削弱中國與蘇聯邊境談判的力量，因其中也涉及以前所簽訂的不平等條約。

因此，新界租約問題沒有解決方法，唯一可以選擇的決定，就是定出一個確實日期，將香港歸還中國。而在這收回香港的過程中，中英雙方會就資產、賠償等問題談判。雙方更會不斷發出空洞的保證，直至最後一刻都守口如瓶。最後的變化會來得很突然，事前不會諮詢香港居民意見。

㈢香港完全保持現狀——倫敦和北京將會簽訂一條新約，以保持香港現時地位之不變。因爲如果中國收回香港，她不單失去一個引進資本、外匯、技術的主要來源，也失去了與外國加強往來的有效途徑。另一方面，更要解決香港五百萬市民的生活問題。英國似乎也不願意放棄從香港取得的巨大利益。當然，解決的方式不一定要簽署新的條約，可以是雙方發表聯合公佈，同意把現狀保持下去。

在八十年代中期以後，香港政府將沒有合法權力發給超過十年的土地租約。所以，新界租約問題是絕對需要在八十年代初期解決。不然的話，人們的信心會開始下降，「投資決策」會愈來愈短期。資金和人才會不斷外流。直至現在，中國只是作出非常伸縮性的口頭保證，「叫他們放心投資好了」並不表示香港將會保持現況。這句說話在中國收回香港後，同樣用得着。

一九八二年③是被公認爲香港前途明朗化的一年主要原因爲：

(1)香港經濟多元化報告書，是香港未來經濟發展的重要政策建議書，該報告書對香港只作“中期展望”，到一九八二年爲止。

(2)香港大學政治系教授夏理斯（PETER HARRIS）（也是港府的非正式顧問），也“偶然”地提出了“一九八二年香港聯合公報的構想”。

(3)曾任職港府工商處高級職位，現在與港府和中國都有密切聯繫的香港總商會執行董事麥理覺（JIMMY MCGREGOR）說租約問題最遲應當在一九八二年解決。
(4)香港總督麥理浩爵士史無前例的第四次延長任期至一九八二年。基於麥理浩爵士的外交經驗，對中國及香港的了解，在其任期內解決香港前途的問題是最適合。
(5)一九八〇年五月三十日政府暗示，決定是否興建機場的日期，要等待至一九八二年。

理論上，決定香港前途的三方面爲中國政府、英國政府及香港居民，而決定因素，又在於經濟及政治的利害關係。

從中國的立場來看，香港目前仍是中國三分之一的外匯來源，並且是經濟特區及補償貿易的最大投資來源。在運輸、金融、技術、通訊、資金等各方面成爲中國四個現代化的港口。但隨着中國的發展，香港在經濟上的相對重要性將會減少，例如中國目前在沿海地區積極發展港口，將來對香港在運輸上的倚賴將會減少。

每年英國從香港身上所獲取直接或間接的利益，也是不容忽視的。例如，香港的巴士公司必定要向英國之巴士廠購買巴士，而不能從其他地方購買，又香港每年把數以億元計算的儲備金運回英國。

對香港市民而言，香港的生活水平比中國大陸的高出許多，大部份市民都不願意生活水準下降。

對於大部份的香港居民，一九九七年仍然是遙遠的，瞬息萬變的中國政治形勢，更加令人覺得香港前途的不穩定，沒有人能夠保證或準確地預測香港的未來。但是，從近年來社會發展的現狀，可能使我們能看到一九九七年的一點徵兆：

(1)英國政府最近通過「英國國籍法」，將英藉人仕分爲兩等，等一是以白種人爲主的英國本土公民，等二是英國的海外國民，主要是包括「在現存英國屬地出生，領養或入籍」的人仕，換言之，主要是指英藉的香港居民，這一修改，使到英國在法理上能阻止香港的英藉華人在香港發生變化時移民英國。
(2)英資財團自一九七二年開始逐漸將其財富撤離香港，其中最明顯的，莫如怡和將大部份資金轉移其他地方發展。香港上海匯豐銀行也成功地收購美國密蘭銀行，隨時可以變爲一家以美國爲基地的國際性銀行，而香港匯豐銀行成爲分行。
(3)政府的高地價政策，可以被形容爲「殺鷄取卵」。

依目前的發展情況，決定香港前途的，將會是小數的中國及英國高層官員。而在這問題上，最受切身影響的五百萬香港市民不單沒有機會參與決定香港將來的命運，連最基本表達願望的權利也沒有受到重視和尊重。這種現象是極之不合理，是侵犯了香港市民的基本人權。

無論香港在一九九七年或以前發生甚麽變化，香港是中國領土的一部份，是無可置疑的。或遲或早，香港終有一天會歸回中國政權的統治。面對這一挑戰，基督徒是很有「負擔」的往美國加拿大傳福音，還是在香港留下來傳揚福音，服務他人，爲基督作見證？

註

①香港是根據一八六〇年南京條約，割讓與英國，而北九龍之租借將於一九九七年六月期滿。
②此文刊登於七十年代第119期。作者曾於六十年代中在香港警務處工作，後返英，從事香港問題的研究工作。
③詳情請參閱明報月刊八〇年六月號。

文：楊傑明　　圖：趙錦誠





座談會輯錄：從香港前途看香港教會應有的回應

專題小組　　整理：郭翠琼、陳曉新

日期：一九八零年十月廿七日
時間：下午七時三十分
地點：香港基督徒學生福音團契會議室
主席：鄭志樑（鄭）——港大工程學院三年級學生
講者：盧龍光（盧）——循道衛理聯合教會柴灣愛華村堂牧師
　　李約翰（李）——中國教會研究中心研究員
　　梁永泰（泰）——突破影音中心主任
　　梁家麟（麟）——中大歷史系研究生

鄭：（有條理地發表前言）香港前途一向是被教會忽略而又敏感的問題。我們希望藉此座談會引起教會的關注。今晚討論的重點並不在於對香港前途作出揣測，而是著重探討香港教會應有的回應。我們不期望在這短短的時間內有甚麽大的進展，只希望今晚能作爲教會討論這問題的開始。

至目前爲止，香港有三條可能的出路：（編者按——有關香港前途的問題，請參考今期的《叫他們放心投資好了》一文）

㈠香港將成爲獨立的國家，像當日的星加坡一樣。
㈡香港會保持現狀。
㈢重新歸入中國大陸的統治權力之下——這是最大可能的出路。

但無論如何，香港教會將會面臨類類問題：如聚會形式，信徒個人之操守，對社會問題之影响及神學本色化等。現在請四位講者就自己立場發表意見。

香港教會將要面對的問題

麟：首先聲明我以下所作的言論乃根據一九七八年中文大學團契文字部舉辦之教會史研習班後所撰寫的宣言，（內容包含了對香港教會現況的反省），就其內容再作補充。我的假設是香港將被中國收回，香港教會將成爲中國教會的一部份。這個假設乃建基於我對政治現狀的看法及從教會史的角度得出的結論：例如我們相信香港是中國大陸變色後神留下的「棋子」（這是華福的信念），我們不相信棋子會永遠保存而不成爲中國教會的一部份，因爲這應該是它存在的最大意義。



現在我希望就香港教會的實況作出一些討論：

㈠傳福音——香港教會第一要做的是將福音有效及全面地傳開。現時香港教會的成員以學生、知識份子及生活階層較高的人居多，香港教會若要在中國土地存在，就必須建立無產階級陣地，如果沒有在低下階層及工人中建立基督徒群體，本色化、簡樸生活只是空談。相信大家都同意將來最容易在中國集體生產形式下生存而能保存信仰的基督徒是低下階層人士。

㈡栽培工作——香港教會不斷講靈性造就，但其實所謂靈性造就却非常貧乏。面對社會主義政權的挑戰，有組織的教會將會被解體。當教會解體後，信徒能否堅持信仰取決於他個人與神的關係。信徒與信徒間的個別組合、個別分擔關懷也是很重要的一環，却是現今教會最弱的一環。同時，將來在中國最有效的傳福音方法乃是以實際行動彰顯神的愛。這個愛的群體若能在大陸生根，發揮其影响力，這將是最可能的傳福音方式。

至於知識方面的裝備，從教會史的角度看來，不論是二十年代的非基運動，以至五十年代的三自愛國運動，教會的反應使我相信教會並未能捉摸得著時代的脈搏，或有效地回應中國的呼聲。所以我認爲香港教會應在這方面更加努力。

㈢提倡過聖潔的生活——共產主義不能扼殺基督教，扼殺基督教的乃是教會的自我敗壞。教會應該分別爲聖，若太容易與某種政治模式認同，便會產生危機。（特別是在香港的資本主義體系之下）教會若不作時代的先知，若害怕與時代對抗；信徒若不能實踐神的吩咐，對社會上不義的事情不畏懼地以聖經立場指責，若我們怕與世界對抗的話，便不能在世上作鹽作光，而教會將在政權改變時蒙上很大的罪名，甚至不能存在。

㈣教會合一——教會應避免過份宗派對立的觀念。（這是基於最近所發生的一些事情而有感而發的）其實這問題亦爲五十年代的人提出過，就是中國教會應否背著外國教會的神學包袱，一直以來，教會合一的問題是一個死結，這死結在五十年代得到了報應。

㈤教會本色化——簡單來說，教會本色化的大方針

是自立、自傳、自養。

㈥中國大陸的信徒不應再記著文革的痛苦與衝突，應站起來，忘記仇恨，奉獻一切爲中國盡力，甚至不怕再受逼害，抱著犧牲的精神，爲中國盡力，若我們仍記著已往的仇恨和苦痛，中國和香港教會將不能站在中國的土地上。

我堅信神是歷史的掌權者，亦是中國和香港教會的掌權者，只要我們盡力，將來如何，必在神的帶領之下。

泰：我同意香港會成爲中國政權統治下的一部份。基於這假設，我認爲香港教會將要面對的基本問題乃是抉擇的問題：

個人前途的抉擇：移民或留下有所作爲？

教會整體的抉擇：與三自教會成一陣綫或自組家庭信徒小組。在某種政治氣氛下，可能二者不能並存。但無論如何，教會仍有可能爲信仰受苦，如在文革時，三自教會亦未能倖免。

我們了解到福音是全人的福音，在四個現代化的大前題下，香港教會成爲中國一部份後，要負上甚麽責任？對一些大專同學在選科的事情上，可能是一個很大的挑戰。

此外，未來十年內，香港會有許多轉變，我們對香港社會有很大的責任。在「逃亡潮」裏，政局不穩定，青年對前途失去自信。社關、輔導、傳福音在這個時候會有特別的意義。

我們要向中國傳福音，必須向中國教會學習，因爲很多問題他們曾經處理過。（例如唯心、唯物的問題）在這期間，香港新界的鄉村將經歷社區化的過程，若我們在這轉變的過程中，建立一些模式來處理這些「現代化」過程所產生的問題，將來可能會對中國的農村用得著。中國若能從農業進到工業社會，其間必會產生很多問題，現代化帶來意識形態的矛盾，從中國留學生自殺可見一斑。《中國青年》五月份有一名女工（潘曉）寫文討論人生的意義，她的文章發表以後，全國有三萬封信回應，顯示出中國青年非常關注人生意義的問題，基督徒應可給予他們一些答案。（編者按——有關這篇文章及其他「人生意義」問題的討論，讀者可參閱《七十年代》月刊八一年一月號）

此外，香港教會應重視其教育責任。因爲一般信徒對中國歷史、中國教會史都不大了解。簡樸生活的實踐也是教會學習如何在將來服事中國的一環。

從教會的本質看香港教會應有的更新

盧：（聲音哄亮）當我們談香港前途和香港教會時，從神學角度來看，是救恩歷史與歷史之關係的問題。剛才梁家麟說香港教會將成爲中國教會的一部份而梁永泰則說香港將成爲中國的一部份。我寧願說香港教會今日已是中國教會的一部份，而香港將來會成爲中國政權統治的一部份。我在這裏不想猜測香港的前途。我想首先問的是教會在歷史時空中存在的目的和意義，換句話來說，教會是藉甚麽而存在？正如一位神學家說：「沒有使命，就沒有教會。」教會是藉使命而存在，也是爲使命而存在。使命是向人宣講上帝對人的愛，並在人群中使人回復上帝造人的目的。簡單來說，就是福音和服務的使命。基督徒是爲這個目的而生存，教會是藉這目的存在。

回顧整個人類的歷史，我們看見罪惡的勢力不斷欺壓上帝的創造，神的拯救就是要打擊這勢力，使整個世界更新。罪惡的勢力對每個人攻擊，罪人亦彼此攻擊，因此人不單是罪人，也是被罪者(SINNED AGAINST)。主耶穌在路加福音說：「上帝的靈在我身上，我要傳福音給貧窮的人，使瞎眼的得看見，被擄的得釋放……」無論在耶穌和先知的時代，貧窮人不單是指經濟上的貧乏，而是指一些投訴無門的人。教會使命的起點，乃是傳福音給貧窮的人。基於以上對教會的了解，無論香港前途怎樣，我們都要首先批判香港現存的教會。香港教會現時有幾點特色：

1•充滿殖民地主義色彩——依附香港政府
2•避秦心態——逃難者的心態
3•西方神學爭論的犧牲者——屬靈、屬世；社會福音抑個人救恩的辯論，藉西方宣教士帶來，使香港教會深受屬靈屬世分隔觀念的影響。

在殖民地主義，逃避心態影响下，教會更加強調所謂「屬靈」，意即信仰對內心的意義，而忽略其他。

那麽，現時香港的教會藉什麽而存在？

教會以前是藉救濟而存在，後來是藉一種安慰人心的方法，近年來，教會可以說是利用學校而存在。全港有百份之五十的學生是在教會（包括天主教和基督教）學校就讀。很多基督徒都是受到學校影响而信主，於是爲了辦學，有些教會便和政府掛鈎，有些牧師更以管轄學校多而自豪。另一方面，教會又利用一些傳統的方式，如佈道會等來吸取人數。於是，教會與非基督徒的接觸便只限於學校及佈道會。因此，福音只能達到一般知識份子。教會的增長常訴諸數字，缺乏實際意義。近年來著重「差傳」，強調華人教會接上「最後一棒」，（多麽充滿民族自傲的用語），却很少問教會的差傳使命與香港社會的關係。我並非反對差傳，而是覺得這種形式的差傳只會加深逃避的心態。現時教會的宣教模式是替個人解決情緒、婚姻等問題，但談及社會意義，教會便啞口無言。教會的使命觀非常狹窄，只著重口「傳福音」而不問福音是甚麽。因此，無論香港前途怎樣，教會都需要更新，需要探求福音的意義是甚麽。難道福音就是背誦四律那末簡單？

讓我們再從中國的大前題下看香港教會。在香港前途的種種拉力中，我認爲中國的因素比較重要，雖然不同的中國政局會帶來不同的香港前途，但有一些大前題是我們必須解決的：

一八〇七年馬禮遜來華，當時的中國面臨著抉擇

：中國應該全盤西化還是維持中國傳統？後來有感於外國船堅砲利，在 1900 — 1920年代中極力崇尚西化，連帶對基督教亦產生好感。但自從馬克思主義的滲入，加上中國人的民族自傲，基督教便變成洪水猛獸。當時教會對中國人所面臨的問題不能提供答案。所以，整體來說，中國人還未認識到何謂福音，就已經先拒絕了。共產主義却爲中國帶來理想社會的希望。一九四九年之後，中國教會面臨政府的逼迫，而中國教會簡單地分爲三條路綫：

1．吳耀宗——全盤支持共產主義；
2．王明道——強調光明與黑暗的分別，決不支持共產主義；
3．趙紫宸——中間派。

在政治影响下，教會可能會以不同的模式存在。但有幾點應該是不變的，例如基督徒使命的據點乃是站在貧窮人當中，宣講上帝拯救的福音及責備罪惡。所以不是爲了要在共產政權下生存而向低下階層傳福音，我們必須了解到，這永遠是教會使命的起點。

此外，香港的信徒太慣於組織化的教會，忽略了眞正的團契意義。在香港前途未明朗前，我們要找出教會藉什麽，以及爲什麽存在。更要學習體察別人的需要，要棄絕爲滿足自己而傳福音的態度。我們不要單單考慮自己個人前途之抉擇，其實基督徒是沒有個人前途的，基督徒只有基督徒群體的前途。在香港尋找教會模式雖然不容易，但却有更大的彈性和可能性。我們必須了解到，中國的主要群體是農人，因此本色化的工作不能只限於在圖書館中找尋思想模式及架構，因爲將來福音的對象大部份是非知識份子，其實香港的情形也類似，大部份人都是貧苦大衆。我們必須預備回答一些問題：福音是否對中國人有意義？是否能帮助中國人回復神的形象？

中國政權收回香港，對香港教會來說，可能是審判，也可能是拯救。

以中國大陸教會的經歷作爲借鑑

李：（容色凝重，聲音沈厚，反映著經驗的感慨。氣氛驟然變得像鉛一樣沈重。）

我是一個來自大陸的基督徒，來香港只有一年，沒有正式加入任何教會，沒有資格談香港教會問題。大家剛才提及香港未來會歸入中共政權下。我自小住在中國的教堂，在公開教會中長大，所以我想簡單介紹中國教會卅年的經歷，可作爲適應將來處境的借鑑。

在共產黨的眼光看來，共產主義與基督教是勢不兩立的。共產黨宣言：「共產主義革命就是同傳統的所有制關係實行最徹底的決裂；毫不奇怪，它在自己的發展中要同傳統的觀念實行最徹底的決裂。」（編者註——《《共產黨宣言》解說》人民出版社（1976）P.157）要擯棄一切倫理、人性、道德、婚姻、家庭觀念，作共產主義新人，共產黨是藉此教育，使中國人民成爲他們可以控制的工具。三十年來，教會經歷被壓制以至被消滅的過程。其實，自始至今，教會一直被壓制，而非如一般人因受宣傳影响而相信的只是在四人帮林彪時期受逼害。一九五〇年抗美援朝，三自會成立，推行「三自愛國運動」，要求教會領袖表態，反擊美國侵略者。王明道先生能獨排衆議，堅持不參加三自運動，這樣的行爲是藉得稱許的。跟著陸續有一個又一個運動出現，把所有教派聯合起來，使每一個地方只剩下一所禮拜堂。這些聯合與聖經中的合一不同，這是一種行政命令和手段。這種教會大聯合使聚會地方減少，清除一部份共產黨員不信任的傳道人。很多傳道人至今仍在勞改中。一九六六年實行封閉教會。這一向是共產黨的政策。今天三自教會重開完全是由於政治需要。

我以爲基督徒的心態應該是超政治的。當然我們不贊成制度本身，但對逼迫我們的人却無須計較。今天，一些眞正的基督徒到公開教會聚會只是希望公開承認自己的身份。共產黨容許三自教會重開只爲裝飾門面，他們以爲返教會的都是一些垂暮老人，並沒有想像到在這十幾年的逼迫中還會有新的信徒產生。他們更無法想像重開教會的人數比解放及文革前爲多。這些現象反映出中國基督徒十多年中不斷身體力行地去傳福音，而神的大能也不住的彰顯，出現了很多神蹟奇事，讓人看到基督教的神是又眞又活的。

在這十多年來，教會封閉以後，基督徒受盡批鬥，但信主人數仍然增加，教會仍然興旺。可見教會的興旺不在乎人的作爲，正如盧牧師剛才所指出的，香港教會強調人的作爲，無非靠知識、靠自己、靠口才傳福音。我很希望將大陸教會的經歷給大家參考，既然大家相信香港將會歸到中共政權下，我們便應該回復原始的信仰，才能經得起風雨，更重要的是，能眞正體驗神的愛，這樣，香港教會就能在任何環境中表彰神，將福音傳開。

（大家都沉默下來，在反省、在思量。）

盧：剛才李約翰提及在中共政權下的教會，我以爲中國不等於中共政權。或長或短香港一定會納入中國政權之下，但那時的中國政權未必等同於目前的共產政權。因爲中國的政權不斷改變，我們不知道香港成爲中國一部份時，中國政權會變成怎樣。我個人認爲這是充滿可能性的。因此，我們沒有必要去訓練自己去適應現時的政權，雖然這會是一個非常好的參考。

鄭：我們要談的範圍實在太廣了，根本不能在這個座談會中得到任何具體的結論，也許就讓我們以後的行爲作爲今天的總結吧！

※　　※　　※

（轉下頁）

後記

因著時間不足，這次座談會只能達到「提出問題」的目的。讀者可能會發覺到幾位講者都是採用一種還原（ REDUCE ）的思考方法，以致討論的重點發展為「如何理解福音及福音是甚麽」的問題。這固然是由於這問題的重要及我們一向對它缺乏反省，但一些具體可行的方案也是香港教會所需要的。例如：

①講者們提及對傳福音的不同理解，但現時香港教會仍著重以傳統的直接宣講來理解福音，我們可以怎樣使整個教會明白這問題的重要？

②中國大陸的信徒時常會面對一些倫理道德的問題，例如應否說謊？面對壓迫是否可以否認主，甚至走後門的問題，香港教會又應如何採取一種易地而處的思考，了解這些問題，從而裝備香港的信徒面對這些處境？

③基督徒個人對聖經的認識、解經的裝備是否足夠去面對生活的問題。在生活環境急劇變化的期間，一些膚淺的解經方法是否足夠？香港教會應如何裝備一大群對聖經認識不深的基督徒？

④我們相信大多數香港的基督徒對中國的瞭解不深，參與不大，這又該如何改善？香港基督徒又當如何評價中國大陸的「公開教會」？

香港教會應如何加強弟兄姊妹對今日時空下的中國（包括中國大陸及台灣）的了解；另一方面，應如何加強弟兄姊妹對歷史問題，也就是教會與文化、歷史等問題的瞭解？

⑤對於香港本身，幾位講者都說香港教會應該被更新，在以後的日子，香港教會又將怎樣理解她的使命，她和香港政府和香港人的關係？

⑥在神學領域中，我們亦應在有限的時間內致力神學本色化，使我們能更活潑地表現神的道。

※　※　※

希望這次座談會能引發大家關注和討論，特別是教會的牧者們，免得我們在香港政治形勢發生變化時措手不及。

墮胎在香港

張敬臣

目前香港的墮胎法例，主要是根據「一九七二年侵害人身（修定）法案」。並加上修訂條款：只有在兩名醫生（通常指施手術者及其一名同事）均認為孕婦若繼續妊娠，則其生命或身心之健康可能遭受之危險較諸終止其妊娠之舉所遭受者為高時，該醫生始可進行使妊娠終止。

此條款一共試行四年，並於七六年正式通過。直至一九八〇年四月，政府憲報刊出有關墮胎限制的新法案提議：（編者按：該法案已於本年二月十一日通過）

(1)經兩名醫生認為嬰兒出生有可能形成心理及生理不正常，導致嚴重傷殘者，孕婦可進行合法墮胎。

(2)孕婦未滿十七歲可進行合法墮胎。

(3)女性因強姦、迷姦、迫姦或因亂倫致孕，可進行合法墮胎。

新法案同時建議，當胚胎超過24星期，除為了拯救孕婦之生命外，禁止一切墮胎。新法案並限制有關廣告，加重非法墮胎刑罰，凡非法替人墮胎，可被判終身監禁。

從政府所發表的統計，過去七年來，在香港進行的合法墮胎一共20,449宗，由1973年的184宗穩定地增加至1979年的7150宗。15至44歲生殖年齡的婦女，墮胎比率由每1000人中的0.21增至6.42。這些數字顯示，目前的墮胎法例已相當寬容，進一步的放寬，只會引致墮胎被濫用作解決人口、經濟問題的手段。

現時的墮胎法例是不足夠的，法例並沒有清楚界定「生命或身心之健康可能遭受之危險」的意義，而提議中的新法案比較嚴謹，並較具體地表示各種合法墮胎的情況。但新法案有關「嚴重傷殘」之理由，亦缺乏明確的界定。這一條例，是否會加深市民對傷殘人士的歧視？更有甚者，又是否剝奪了傷殘人士生存的機會？我們憑什麽理由決定一個傷殘之嬰兒不應該生存在這世上？要解決以上一連串的問題，政府應當首先清楚解釋「嚴重傷殘」的意義。

有人認為新法例較舊法例嚴厲，因為新法例訂出最高限期，胚胎超過24星期者，除為孕婦生命的緣故，絕不容許墮胎。但根據政府統計，過去幾年內的墮胎，絕大部份是胚胎於24星期內者。故此，新法例實際上並不比舊法例嚴厲。社會事務司何鴻鑾①更表示新法例將會帶來稍為寬容的墮胎條件。

合法墮胎不單是一個法律性的問題，也不單是一個道德性的問題，而是兩個問題的結合品。首先，我們應當考慮在一般情况下，孕婦是否可以輕易地進行非法墮胎，如在設備及技術不足的黑市墮胎，或在深圳進行墮胎，後者更是政府管理能力範圍之外。就目前來說，全面性或過份禁止墮胎是不切實際的，因為孕婦可以容易地進行非法墮胎，此一做法，只會增加墮胎者精神上的壓力及生命上的危險。

另一方面，合法墮胎不單是容許有需要的孕婦進行墮胎，也間接地影響一般人對生命、性的看法，影響着整個社會的風氣。故此，我們不能忽視墮胎法案對市民道德觀念的影響。

註①：請詳細閱讀八〇年十二月一日的南華早報。



對於墮胎倫理的一點哲學反省

羅秉祥

（壹）引言

墮胎是一個錯綜複雜的問題，可以透過神學、哲學、法律、醫學、社會學、心理學等不同角度來加以探討，以決定這爭論之是是非非。本文即準備以道德哲學爲主、道德神學爲輔，來討論一下墮胎問題之倫理面，及嘗試判斷其對錯與否。

既然本文作者之探討進路主要是哲學性的，則便不能光是浮光掠影，大刀濶斧式的以一些籠統的原則來求一網打盡，而是需要對墮胎現象之種種加以剝絲抽繭，條分縷析，以致我們能於異中求同（於是便可相提並論），也能在同中求異（以避免混爲一談）

從倫理學觀點看墮胎，筆者認爲可把常發生的墮胎分成三類：㈠隨己意選擇的墮胎（ABORTION-ON-DEMAND）：不管甚麽緣因，在孕期的那一階段，只要該孕婦想要終止其身孕便去進行的墮胎；㈡治療性墮胎（THERAPEUTIC ABORTION）：因爲懷孕在身之故，孕婦的生命受到威脅，所以便爲了要挽救該孕婦的生命而進行墮胎；㈢女子因被強姦而成孕，爲了減輕其未來痛苦而進行的墮胎。筆者個人認爲：站在聖經的基本道德立場，透過哲學的分析，第一類的墮胎是絕對錯的，而後兩類的墮胎則是可被容許的。

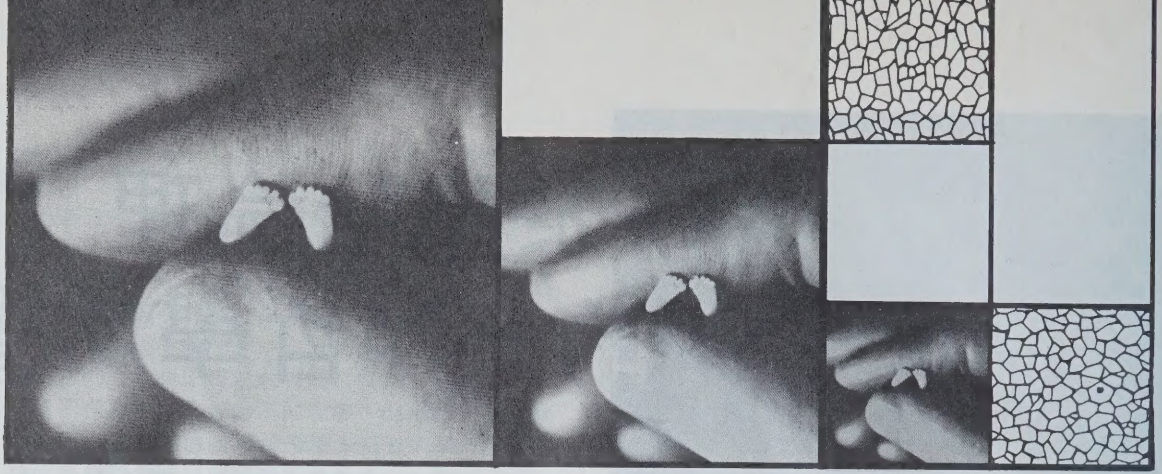
也許有讀者會急不及待地問：你既反對第一類墮胎，但又容許其他二類之進行，這是否表示你對墮胎沒有一堅定的道德立場？即或是有，也是自相矛盾？

在下文，筆者將嘗試解釋反對及容許不同種類墮胎的理由，並嘗試指出這立場的絕對性和一致性。

（貳）隨意選擇性墮胎與謀殺

筆者堅決反對那些只爲滿足一時之情慾，而不肯對其後果負起責任，或又爲著個人一己之方便，或其他種種打著「個人自由」之旗幟而進行的隨意選擇性墮胎；因爲這種墮胎就是一種謀殺，是強奪一無辜者之生命！儘管我們可承認這被強奪的生命（一受精卵、結合體、胚胎、或胎兒）並不能算是一不折不扣的人，正如一尚未孵化及正在孵化的鷄蛋並非就是一隻鷄，一在蛻變過程中的毛蟲也不是一蝴蝶；但這生命也並不就是相當於一懷孕婦人的一內臟器官而已。這被隨意強奪而去的生命乃是一潛在人的生命，是故隨意選擇性的墮胎就可算是謀殺一潛在的人。

這話怎麽說呢？我們知道從受精卵發展至結合體、胚胎、胎兒、以致於嬰兒這過程是綿延不斷，循步漸進的，我們找不到一明顯的分割點來指出人的生命就是在這過程中那一刹那才開始，而在這刹那以前談生命絕不是人的生命，因此我們不能肯定的說人的生命乃**正式開始**於甚麽時候（註一）。但儘管如此，我們却有把握地說人的生命乃**肇源**於受精卵，因爲一個人是從嬰孩發育而來，而嬰孩又是相繼從胎兒、胚胎、結合體、及受精卵緊密相接地發展而來，是故一個人的生命必須溯源至受精卵。也許有人會馬上反問：既是這樣，爲何你不更把人的生命溯源至精子及卵細胞呢？有甚麽根據我們只把人的生命追溯至卵細胞受精後便停止呢？筆者的理由是：只有在卵細胞受精後，一個人的生命之**時空因果連鎖發展**（SPATIAL-TEMPORAL-CAUSAL CHAIN）才開始；只有精子，或只有卵細胞，一個人的生命之時空因果連鎖發展是無從開始的。只有在受精卵中才具有人類生命的充**份潛能**（FULL POTENTIALITY），而這充份潛能是精子本身或卵細胞本身所沒有具備的。假如有人要



堅持光是精子或卵細胞本身便已具有這潛能，堅持人類生命之時空因果連鎖發展是始於精子或卵細胞的話，則相當於堅持不只氯化鈉（NACL）是鹽，氯本身及鈉本身就是鹽（註二）！

也許有人會提出另一反駁：沒錯，卵細胞本身及精子本身皆不能發展成一個人，而需要一些條件配合才行，但一個受精卵本身也並非不需倚靠任何條件便可發展成一個人， 也是要在有利的環境下才能生長！是故一個卵細胞或精子本身，及一個受精卵本身皆是要有所倚靠才能發展成人，那麽何以我們說人的生命乃肇源於受精卵，而非精子或卵細胞本身呢？筆者的答覆是：一個受精卵、精子、或卵細胞本身的確都是要有所倚靠才能發展成一個人，但這裏面却有一重要分別：一受精卵本身已具備充份的**內在**條件，而只缺少**外在**有利環境，正是「萬事俱備，只欠東風」，而一精子或卵細胞本身則不但有賴於有利的外在環境，連基本的內在條件也付厥如，不但欠東風，且非萬事俱備！

這個外在條件與內在條件的區別是很重要的，對外在環境有所倚靠並不影響一個有機體的地位，只有當其內在條件也缺乏，其**本質**也因而受影響時，其地位才改變。事實上，一個正常的人也要倚靠食物、水份、空氣等才能維持生命，而一個重病或重傷的人也需氧氣筒來幫助他呼吸，但這並不表示他們已喪失了一個人的地位。同理，一受精卵雖然也要倚靠一個健康的母體及其正常的養料供應來維持其生命及使其成長，但這並不表示一受精卵沒有具備成為一個人的充份潛能。反觀一個精子或卵細胞本身，不但須仰賴有利的外在條件，且須要有「另一半」才能開始一個「新生命」的發展；在這種情形下，不管「東風」多強，還是功虧一簣。

因此，儘管一個受精卵、結合體、胚胎、或胎兒等皆不是一個不折不扣，實實在在的人，但却是**一潛在的人**。它們的倫理地位雖然與**實在的人**之倫理地位不同，但却遠遠高於雞、犬、人的內臟、器官等；換言之，我們可說其倫理地位是**相當接近一個實在的人之地位**。因此之故，強奪一個無辜受精卵、結合體、胚胎、與及胎兒的生命雖不就等於強奪去一個無辜人的生命，但也絕不只是相當於取去一動物的生命，或把一個女人的某一內臟或器官切除那麽簡單而已，而却是**謀殺**或**強奪一個無辜潛在人的生命**。一般社會的倫理道德皆禁止我們謀殺或隨意強奪無辜人的生命，舊約聖經也如此指定：「不可殺無辜和有義的人」（出23：7），是故我們也不可隨意強奪無辜潛在的人之生命；換言之，站在倫理的觀點，在孕期那一階段隨意墮胎都是錯的。

假設有一天，因為某些緣故（也許是面臨絕種之威脅），我們覺得要好好保護鷄的生命，不可隨意殺戮，則我們不但不可以隨意把鷄宰來弄「炸子鷄」、「鹽焗鷄」、「白切鷄」等，我們也不可以吃「滷水蛋」、「紅鷄蛋」了！因為我們既要保護鷄的生命，而每一顆鷄蛋都是一隻鷄的潛在生命，那我們理當也要保護鷄蛋才對！我們既要珍惜和尊重人的生命，則也理當珍惜和尊重人的潛在生命；人的生命是神聖的，受精卵、結合體、胚胎、胎兒等的生命也是神聖的。「你們比許多麻雀還貴重」（太10：31），儘管一個人只是在潛在的狀態，且瑟縮於母腹之中，在神眼中，亦是十分寶貝的，正如大衛所讚嘆：「我在母腹中，你已覆庇我」（詩139：13）（註三）！

（叁）治療性墮胎與自衛

根據上述的原則，墮胎在道德上是一極嚴重的事，應被嚴格禁止；但在某些特殊的情形下又如何？

在某些特殊的情形下，筆者認為是應加以特別的考慮；假如說特殊情形使得整個墮胎行動之性質改變，那我們是可以容許墮胎的。這並不表示說我們可隨意容許「例外」，明明知道某些事是錯的，還容許其進行；而是說在那特殊情形下，上述禁止墮胎的理由根本就應用不上，所以那禁止墮胎的原則在那情形下便毫無約束力可言。

筆者認為治療性墮胎便是如此，這種墮胎是可以被容許的，因為這種墮胎在道德上並不構成謀殺一潛在人的生命。

為了要說清楚這一點，不得不先闡明一下「謀殺他人」這概念。站在道德哲學的立場而論，我們可把「謀殺」定義為強奪一**無辜**者之生命，這行動毫無例外是絕對錯的。但假若我們所要奪去的生命並非是無辜的，則這便不構成謀殺，是故也不能算是錯的。例如說為了自衛而殺人，假若你無辜地受到暴徒的**襲擊**，並於該場合中，除了把他殺掉外別無保存你自己生命之方法，則你如此基於自衛而把那暴徒殺掉於道德



上並不構成謀殺，因爲他既然已威脅到你的生命，他便不是一無辜者。同理，戰爭雖是殘暴的，但於一自衛性的戰爭中，儘管要殺戮敵方的兵將，於道德上也不構成謀殺，因爲他們要侵略我們的國家，殺害我們的人民，他們絕非是無辜者。

治療性墮胎這情形和自衛殺人是很相似的。舉例來說：有些婦女有先天性心臟病，於懷孕時她的心臟無法同時負荷她自己和胎兒的血液循環需要，便會引起心臟病發，有生命危險；另有些婦女是腎臟有毛病，於懷孕期間無法同時負荷母子的排洩需要，便會引起腎衰竭，有生命危險；再有一些婦女於懷孕時大量出血，直接引起生命危險。在這些情形中，該懷孕婦人生命之所以受到威脅都是因爲有孕於腹中而引起的，是故儘管說胚胎或胎兒本身並非蓄意要強奪母親的生命，但事實上亦是因爲它存在於母腹的緣故，而不是別的原因，才引起那懷孕婦人的生命危險；它不存在的話，她的生命也不會受到威脅。所以在這種意味下，該胚胎或胎兒也不能算是完全無辜的，把其生命取去，也沒有在道德上構成謀殺；那懷孕婦人只是爲了自衛的緣故，逼不得已要把威脅到她生命的東西挪去。

在這裏我們也可看到在討論墮胎問題時，女人的權益也是不容忽視的。假若我們只注視胎兒的道德權益，而漠視其他人的道德權益的話，則我們必要結論出胎兒的生命權在任何情形下皆是不容剝奪的。但假若我們也注意懷孕婦人的權益，則我們可以說在上述那些情形中，當一個胎兒在威脅其母的生命時，其本身之生命權便已喪失，我們在把其生命取去時，並沒有強奪其基本道德權益。（於一般性的自衛亦如此。）這是從另一角度指出治療性墮胎是完全沒有違反上一節中所述的道德原則的（註四）。

（肆）因姦成孕之墮胎與拒絕無辜犧牲

因姦成孕而進行的墮胎是一更具爭論性的問題。一方面我們固然甚同情那受害女子，但在另一方面，那受精卵、結合體、胚胎、或胎兒並沒有威脅到那女子的生命，因此它的生命是無辜的，把它強奪而去豈不就是謀殺嗎？那我們應怎麽辦？

也許有人說：儘管那「腹中肉」並沒有威脅到那受害女子的生命，但却沉重地影響到她的心理健康、前途、和幸福，所以還是可以進行墮胎。但問題是：難道爲了使一個人生活得幸福一點，便可白白把另一個人的生命（儘管它只是一個潛在人的生命）犧牲掉嗎？假如這原則是可以成立的話，則其他很多的墮胎都大可藉著「爲了懷孕婦人的將來幸福」這名義來進行；而甚至於將來有一天，當社會中不少人士發覺一些年老昏憒者已成爲他們的「負擔」時，他們也可以「增進我們的幸福」這理由來強把這批人消滅！

筆者經過一番思索，認爲因姦成孕而進行的墮胎還是可被容許的，但我們必須以一新的角度來看這問題，才能看出這種墮胎亦沒有與前述的道德原則衝突。

首先第一點要弄清楚的是：因姦成孕和其他所有的懷孕性質不同，前者是完完全全意外，不在該女子控制之內，是她所不需負責任的；所以那受害女子對那腹中物是沒有任何特殊責任要把它留在腹中，及生產，養育他的。儘管她是盡所有力量反對，它還是來了，所以她有充份的權利把它趕出去。爲了要說明這一點，讓我們看以下這在美國哲學界墮胎爭論中很有名的假想說明（註五）：

假設有一天早上醒來時，張三發覺他竟躺在一很有名的小提琴手的身旁，原來這小提琴手腎臟有毛病，必須要於短時間內找到一特別健康的腎臟來幫助其功能，否則便會有生命危險；於是該社的愛樂社社員找遍全國的資料，發現只有張三可以幫得上忙，是故在前一天晚上便把那正在熟睡中的張三綁架來了那小提琴手住的醫院中，把那小提琴手的腎臟循環系統插進張三的循環系統中，使得張三的腎臟也可過濾那小提琴手體中之病毒。當張三醒來後，那主診醫師便對他說：「眞抱歉，愛樂社的社員竟如此待你，假如我預先知道的話，我一定不讓他們這樣作。但畢竟現在他們也作啦，我也沒辦法，那小提琴手的循環系統已插到你的體中去，假如你要把它拔掉的話，他的生命便會馬上結束。所以我想委屈你一下吧，反正只要九個多月就好了；九個多月後他便會復原，那時再把它拔出來也不會傷害到他的生命。」

在這種情形下，張三有沒有**責任**要留在那小提琴手身旁九個多月呢？那小提琴手又有沒有**權利**要求張三這樣作呢？當然張三如果這樣作的話是最好不過，是一件極美的事，問題是他有否這**責任**呢？



在這假想的例子中我們可看到：儘管那小提琴手和一般人一樣有生命權，但這並不表示他便因此有權爲了他自己生命的緣故，而要求他人爲他作巨大而無辜的犧牲；當然，別人若肯這樣作是最好不過，但他有**權利**要求別人這樣作嗎？別人若不如此作，他有**權利**去責備別人嗎？當然沒有！正如一個與你毫無關係的人也沒有權利因爲要保存他自己生命的緣故，而要求你傾家盪產，妻離子散，身心受煎熬地爲他無辜犧牲！你對他也沒有這個責任。你若願意這樣爲他犧牲是很好，但這不是一個人皆當覆行的責任，這樣的無辜犧牲是一種**超責任的英勇行動**。

再者，那小提琴手是首先侵犯了張三的權益，不理會他的態度，而讓其循環系統揷進張三體中，是故張三本身是絕對有權維護其自己的權益，拒絕繼續作無辜的巨大犧牲，而把它拔掉。

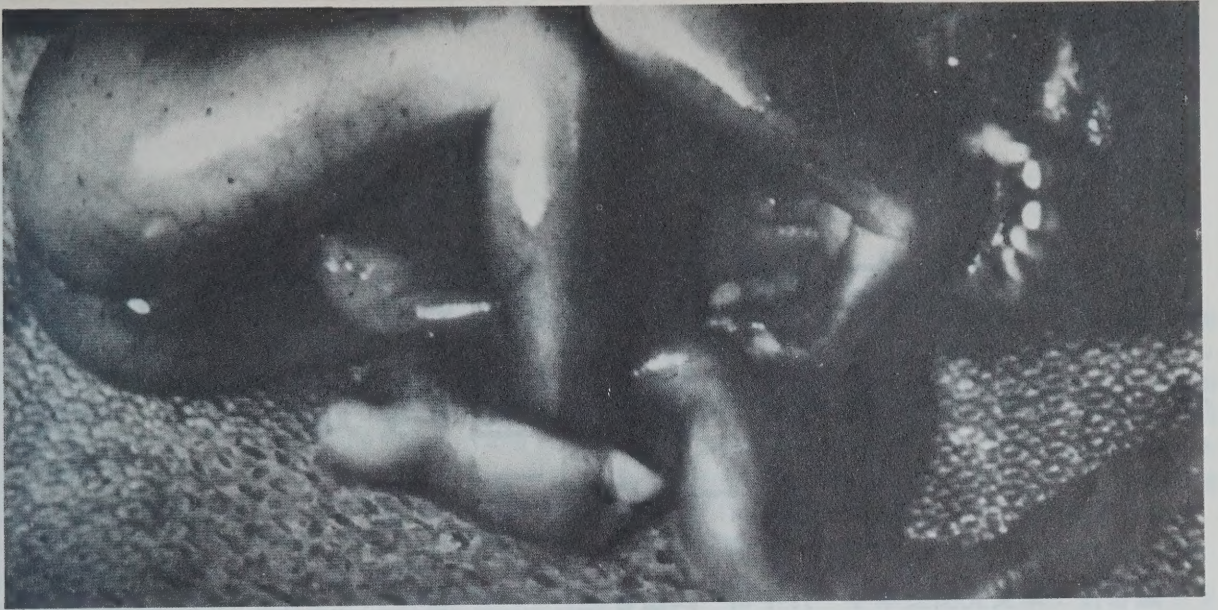
但假若張三不願意作超責任的無辜犧牲，而把那小提琴手的循環系統從他自己身上拔出，那小提琴手豈不是要死了嗎？他是無辜的人，這豈不是謀殺嗎？

是的，假如張三要把那小提琴手的循環系統從他自己體中拔出，一個無辜人的生命便會結束，但嚴格來說，這尚不能算是謀殺。因爲想深一層，在一般意義下的謀殺中，一個兇手是蓄意和主動地去強奪另一個**獨立自存**的無辜生命。但在現在這情形，首先張三不是蓄意要去殺那小提琴手，剝奪他的生命權，他只是拒絕作超責任的無辜犧牲，保護自己的權益而已。再者，那小提琴手的生命已並非一獨立自存於張三之外的生命；在違背張三意願這情形下，別人強把他的生命維繫在張三身上，侵犯張三的權益，迫使張三付出重大代價來使他免於死亡；假如不是這緣故，他的生命老早還是會結束的。是故在這情形下，張三之把那小提琴手之循環系統從他體內拔出，雖然會引致那小提琴手死亡這後果，但却與一般的謀殺不同，不能混爲一談。

回到因姦成孕而需墮胎這情形來。同樣地，那女子腹中之生命是在違背該女子的意願下強闖進來，因此那受精卵、結合體、胚胎、或胎兒本身儘管是有生命權，但却沒有**權利**要求繼續留在那女子腹中。同樣地，那女子也沒有**責任**要作出巨大而無辜的犧牲，讓它留在腹中；當然，她若願意這樣作是最好不過，是一件很美的事，但這不是一個道德責任，而是**一超責任的英勇行爲**。倘若她不願意，則儘管那潛在人之生命是會結束，但這不是謀殺，因爲那生命是強闖進來依附在她身上，她的墮胎，只是**拒絕讓這强附在她身上的生命不合理地繼續寄居下去**，而不是蓄意要去強奪一個獨立自存的無辜生命。（因此之故，倘若於墮胎手術後那胎兒尚能存活於母體之外，則無論那醫師或那女子皆沒有權利進一步地蓄意把它生命取去，這樣做便是赤裸裸的的謀殺！）

以上筆者一直強調於因姦成孕這情形中那新生命是強闖進來，是那女子所完全沒法控制的，因此這個孕也是那女人所不需負責任的。這一點很重要，因爲這樣一來那新生命才沒有權留下來在她腹中，而那女人也沒有責任要讓它逗留下去，所以墮胎才被容許。在其他情形下的懷孕，不管是多「意外」，當事人都是難以推御責任的；儘管他們是不準備要有孩子，但他們都充份知道他們的行動是會有引致懷孕之可能性，因此當女方懷孕後，男女雙方都不應逃避責任，把那無辜新生命強奪而去的（註六）。

以上筆者也一直強調於因姦成孕這情形中，儘管那受害女子沒有道德責任要讓那新生命留在腹中，但她如肯作無辜犧牲，把那孩子生下來並撫養成人，則實在是一極美的事，是一件超責任的英勇行爲。但假若我們要勸某些受害女子去作這犧牲的話，也要看情形而定。對於一個三十歲於生理和心理皆已成熟的女子，我們也許可勸她作此犧牲；但對於一個十四歲無論在生理和心理方面都皆未成熟，且於一個晚上被輪姦數次，以致驚魂落魄，心膽俱裂的女孩，我們又怎能要求她作這犧牲呢？對於一個身、心、靈飽受蹂躪的無辜少女，我們又何苦希望她還是懷孕、生產、及養育那她所不需負責任的小孩，以致加深她的痛楚和加劇她那受到摧殘的人生？在這種情形下，我們贊成她墮胎也許還會是一較道德的行動！



儘管筆者在上文頗費唇舌地指出因姦成孕而墮胎在道德上是可被容許的，但始終我們不能忽略一件事就是：一個無辜潛在人的生命是會因此而被奪去，這仍是一悲劇，一沈痛的事實。但引致這悲劇的不是那受害女子，也不是那手術醫師，而是那沒天性的強姦犯，是那禽獸不如的暴徒！罪惡往往不只是一件孤立的事件，而是有一連串的連鎖惡果的！

（伍）結語

綜上所述，各種隨意選擇性墮胎，不管在何時何地都是絕對錯的，我們基督徒應站穩立場，反對各種罪惡，在社會中作光作鹽。至於治療性墮胎及因姦成孕而進行之墮胎之所以被容許，是因爲這兩種墮胎與隨意選擇性墮胎之性質是迥然不同，所以不受「不可謀殺」這道德律所約束。筆者當然也不是樂於看到這兩種墮胎之進行，但在這個尚未完全得到神所救贖的世界中是有不少悲劇，這些悲劇既發生了，我們便要運用神所賜給我們的智慧，在不違背聖經中基本的道德立場這原則下，儘量阻止這些悲劇再擴張，而不應惰於思辨，一成不變地墨守成規。求主賜下更多智慧，使我們能分辨各種倫理上的是非黑白。

附註

（註一）：請參閱拙文「胎兒是人嗎？」中「人類生命始於何時」一節。見「校園雜誌」第廿二卷第五期（一九八〇年，五月），卅五——卅八頁。

（註二）：這論點取自ROGER WERTHEIMER, "UNDERSTANDING THE ABORTION ARGUMENT," PHILOSOPHY AND PUBLIC AFFAIRS 1 （FALL, 1971）：79。

（註三）：再者，就算是對其他的動物來說，我們的良知也會告訴我們我們不應以追求一己之快樂爲理由，而對牠們加以隨意殺戮。而既然一潛在的人之倫理地位比動物還要高，則我們又何忍隨意強奪那些無辜胎兒的生命呢？

（註四）：請參閱ALAN DONAGAN, THE THEORY OF MORALITY(CHICAGO: UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, 1977), PP. 84-85, 86-88。DONAGAN 教授於此書中，透過嚴謹的哲學分析，把基督教倫理作一深入的闡釋和廣泛的應用，筆者謹此向讀者特別推薦。

（註五）：這說明是麻省理工學院哲學教授JUDITH JARVIS THOMSON所提出來的，見其 "A DEFENCE OF ABORTION," PHILOSOPHY AND PUBLIC AFFAIRS 1 (FALL, 1971): 47-66。

（註六）：也許有人說在強姦案中女方也要負責任，因此對於事後所懷的孕她是是沒權把它結束掉的。我想這要看情形：假如一個三十歲的女人，已有相當人生經驗，懂得世途險惡，還是去參加一個「危險」的舞會，並且衣著、談吐、行爲皆不檢點；則假如她於此舞會中因姦成孕，我想她是很難說不需負任何責任的，她如要墮胎，則在道德上是要加以考慮的。但假如是一個十四歲的初中女生，於放學途中巧遇一個剛從別地區流竄到那裏，獸性大發的流氓，她如被強暴，則說她也要負點責任這說法是難以成立的，因此她因姦成孕後的墮胎在道德上是可被容許的。

誰來保守港大校園的合一見證——評述香港學園傳道會在港大的工作

何廸帆

（編者按：本文完稿於本年一月中旬，如讀者希望獲知更詳盡及更近期的資料，請與我們聯絡，函索即寄。聯絡地址：西營盤郵箱50379號）

前因

自從去年九月開始，香港學園傳道會（HONG KONG CAMPUS CRUSADE FOR CHRIST）（註一）便靜悄悄地派了兩位校外的全職幹事，在港大校園進行了廣泛的工作，他們的工作主要分兩方面，第一是向非基督徒同學宣讀「屬靈的四個定律」（註二），在讀畢後要求這些同學抉擇是否願意成爲基督徒；第二是主動接觸在港大團契內的弟兄姊妹（尤以低年級爲多），要求弟兄姊妹個人或以小組形式接受幹事們的「訓練」和「栽培」；但是，一直以來學園傳道會（以下簡稱學傳會）的幹事們都沒有主動聯絡或接觸港大團契的職員會。

以客爲主，以主爲客

由於幹事們工作隱秘，所以港大團契職員會到十月中才從一些被接觸過的弟兄姊妹口中得悉此事，起初，職員們恐怕學傳會幹事工作繁忙，一時忘記聯絡職員會，於是便靜候幹事們的接觸，但過了好些時候，仍未得到學傳會的接觸，於是只好主動約見在港大工作的兩位幹事，彼此交流了對福音、傳福音方法、信仰和校園合一見證的看法；在其後的接觸中，學傳會的幹事們都只作被動式的回應，從未主動地與存在的港大團契商議如何彼此配合，以最切合港大同學情況的傳福音方法去見證福音。

其實，學傳會在港大的工作是違反香港大學校規的；根據校方和學生會的規定，一切校外的團體或人仕在校園中作任何類形的工作，必須要得到學校當局或在校學生團體的贊助或准許，方能展開。但是，學傳會的幹事似乎不在意他們的工作是否違反校規，在未得到校方或港大團契的同意下，仍然不理會任何可能導至的不良後果，一意孤行的在團契之外繼續工作。

蓄意破壞校園合一見證

當港大團契職員會漸漸體會到學傳會似乎沒有誠意主動和港大團契合作的時候，深深感受到如果任由這個情況繼續下去，校園中必然會出現兩個分割的基督徒群體。這樣，必定對港大的基督徒合一見證，影響至巨，同時，也必然令校園之非基督徒，對基督教信仰產生更多的誤解，使到在港大校園福音的拓展嚴重地受到破壞。於是在懇切的祈禱和詳細的討論後，團契職員會在十二月二日正式主動以書面邀請學傳會成爲港大團契的顧問性基督教團體，在港大基督徒群體合一見證和保持校園團契的自主和獨立的兩個大前題下，希望學傳會能透過既定的團契而工作。

在去函學傳會的邀請信中，團契特別要求學傳會在回函中詳細說明贊成與否之具體理由，在多次拖延之後，學傳會終於在一月中回信拒絕團契的邀請，而所持的理由只有四個字，就是「不配接受」。當團契接獲回信後，心中實在感到失望和焦慮，一方面覺得這次主動的邀請完全被漠視，學傳會沒有拿出基督徒的誠實來詳細解釋他們的看法，拒絕的理由，只敷衍地以「不配接受」爲藉口，斷然拒絕成爲團契之顧問性團體，在另一方面，學傳會的拒絕，實在是正式表示出他們蓄意在團契之外工作，這樣，校園中一直所保存的合一見證，必然因學傳會的工作而導致破壞，而學傳會只單獨考慮個別機構在港大的發展，却完全忽視在港大就讀之基督徒的反應和看法，只會引起日後港大弟兄姊妹更多的隔膜，誤會或甚至磨擦，這樣，對日後教會的發展和在校的福音見證，必然有重大的損害。

我們的看法

我們堅信港大的福音工作是神賦予一切在港大就讀的基督徒的基本責任，這責任是不應由別人所取代的，我們認爲一切校外信徒或基督教機構如果對大學的工作有「負擔」，是應當輔助現存的團契而推展的

。當然，如果在大學裏是沒有基督徒，一些「開荒」的福音工作可能需要由校外的弟兄姊妹來肩負，但是現時在港大團契裏有數百弟兄姊妹，我們的目標也是廣傳福音，造就信徒，我們實在不明白爲什麽校外的團體要喧賓奪主，不去輔助和鞏固既有的團契，而自行從事取代基督徒學生責任的分割工作。

我們知道宣教的最終目的是要培育一群當地的信徒出來，承擔當地的傳福音和建立信徒的工作，從中國教會的發展史和其他地區宣教的實例裏，我們可以看到宣教士若取代了當地信徒（LOCAL CHRISTIAN COMMUNITIES）的基本責任的時候，一定會妨碍日後實際工作的推展，這也是洛桑信約中給我們一個對宣教的正確觀念；但反觀現今的學傳會，他們只希望在港大中建立一個，直接受他們影響的宣教基地，而從不考慮如何建立或輔助現存的港大團契。

從學傳會在其他大學的工作例子來看（註三），他們是必然在現存的團契之外另建一基督徒屬會，雖然在最初的交談中，學傳會的幹事們都避免直接談及此事，也隱瞞他們在港大工作的最終目的。但從他們拒絕港大團契的邀請中，他們的意圖是明顯地表現出來。相信曾經在大學就讀的弟兄姊妹必定同意，就是在一個細小的港大校園裏，一個有形的合一基督徒團體，是校園內促進福音事工的重要因素，現在的大學同學再不是單單聽我們「講」基督教信仰超越的地方在那裏，他們是每天的注視著基督徒的生活和見證，如果他們發現那些稱爲基督徒的，也不能融洽在一個的團體裏去的時候，他們又怎會理會我們所「傳」的是什麽呢？學傳會的幹事們常常認爲他們有一個特別的使命，就是傳福音和門徒訓練，所以不能與別的團體合作；但當我們仔細思想的時候，這個理由是絕不可以成立的，第一、傳福音和門徒訓練也是港大團契的主要目標之一，其次就是正因學傳會是注重信仰中的某「些」方面，便更是需要一個較全面的團契配合他們的工作，以免參加學傳會的弟兄姊妹只具備對信仰較狹窄和片面的體驗與認識。

我們絕對不希望看見在香港有多少間基督教機構，在港大的校園中便出現一樣多的基督徒屬會或群體，也不希望因著「功能」上的偏重，而將一個結合的校園團契分割成爲不同的獨立群體，否則我們只會重蹈在洛桑信約中所指出的錯誤：「我們具有相同聖經信仰的人，原該密切地在團契事奉以及見證上聯合。我們承認我們的見證有時會因混雜的個人主義及不必要的重複而受阻。」

此外，在詳細的討論和資料搜集後，我們也發現學傳會有其不足的地方，他們機構性地宣傳以「宣讀四律」爲最理想和最有效的個人佈道方法，在不考慮福音對象的背景和對基督教的認識的情況下，只讀遍「四律」一次便要求別人決志（註四）；此外學傳會也忽略了基督徒在地上所應履行的社會責任（註五），以致弟兄姊妹容易墮入只知個人敬虔的追求而忽視對週圍鄰舍的全人關顧的錯誤裏。但是，職員會却認爲只要學傳會不在團契之外另立工作，而成爲輔助港大團契的機構的時候，我們便能互相補充，共同爲神國度的工作而齊心，但可惜這理想終被婉拒了！

不能妥協的立場

一直以來，港大團契都是一個自主而獨立的基督徒學生群體，我們有著神給予我們在港大校園見證的獨特責任，我們的自主和獨立性是絕不可以由一、兩個校外機構所剝奪的，我們深信，在不同背景、宗派、信仰體驗的大學生基督徒中，一個獨立自主的團契是更可以達至彼此建立，彼此學習和互相補充的理想；此外，一個具體的校園合一見證也是我們所要極力維護的，因爲這是達致福音見證的重要基礎，雖然在不同的時候都有危害校園合一見證的情形出現，但是，我們相信　神必然給我們力量，持守祂所交付與我們的責任。面對學傳會所帶來對校園合一見證和港大團契的自主獨立性的挑戰的時候，我們願意盡一切的努力，去保守　神所給予我們所不能妥協的原則，並且相信那厚賜憐憫的　神也常常與港大團契同在，帥領我們到底。

註

（註一）香港學園傳道會始於一九七二年二月，國際性總部設於美國南加州，每個分區的學園傳道會是必定須要遵照既定的工作模式辦事，而工作範圍以傳福音和門徒訓練爲主。

（註二）「屬靈的四個定律」是學園傳道會創辦人自立德博士（DR. BILL BRIGHT）所編寫，簡稱爲「四律」，是學園傳道會認爲最有效和最理想的傳福音工具，內容是將福音撮成四條精簡的定律，以方便在個人佈道時宣讀。

（註三）香港學園傳道會在一九七三年中開始在中文大學工作，在短短兩年間，便在既存在的中文大學基督徒福音團契之外，正式註冊成爲另一基督徒屬會，取名爲「中大學傳會」。而在港大工作的一名學傳會幹事也承認就他所知，凡有學傳會工作的大學裏，都定必有一直接遞屬學傳會的學生組織。

（註四）可參閱香港學園傳道會所出版的《個人佈道研討會手冊》。

（註五）可參閱《橄欖》第二十五期內《香港學園傳道會的學生工作》一文，其中當時香港學園傳道會的副主任曾就這問題表明學傳會的看法。

主路沉思

梁醒洲

Dogmatics is not a thing which has fallen from Heaven to earth.

—Karl Barth—

0. 前言

本文是一個大專基督徒對傳統信仰的反省，可能讀者的情形和他相似：信主數年，漸漸發現信仰的內容有很多地方有疑問，在思想的過程中，發現傳統的教會教導不能解決這些問題，這促使他更加努力去找尋資料，務求得到答案。在現階段中，他肯定一些事物，但又未到下結論的地步，這是進步的代價、過渡時期的情況，雖然有些弟兄姊妹認爲信仰反省會危害信仰本身，但作爲一個人、一個基督徒，冒險是必須的。

文中講論「基要主義」的不良影響及作者認爲華人教會應走的路綫。大家可能用基要主義反對新神學，並以持守古舊的信仰爲榮。但在美國，「基要主義者」就代表着落伍、無知、狹窄、敵對知識、壓制理性的人。（若要非常簡單地了解甚麽是基要主義，可參閱蘇恩佩的《基督教神學思想簡介》第六章）這些指摘有其眞確性，而基要主義在二、三十年代隨着宣教士傳入中國，以致我們的「屬靈傳統」中也有不少基要主義色彩。但我們相信，認同基要信仰不一定成爲一個（一般人所理解的）基要主義者，敵對知識、壓制理性只是基督教的失敗。

作者爲了讓讀者感受到目前的情況，會引述一些眞實的事例，所以請讀者將正文和註釋一塊兒讀。

本文討論的課題，可以說是《橄欖》以前討論的延續，如24期的聖經無謬誤，25期的福音派介紹，以至早期信心與理性等問題。爲免篇幅過長，假定讀者對這些題目都有一些初步的認識，如讀者覺得閱讀有困難，可參閱上述的24，25期以至更前期的《橄欖》。

文中的引述事例和討論，並非蓄意人身攻擊，乃作者衷心希望藉此引發討論，能更確切地認識神的眞理。文中很多論點，可能讀者未必同意，但若能引發讀者的關心和討論，已達到了作者的期望。

因原作形式較難閱讀，故經整理後刊出，本文經原作者過目，文責由作者自負。

—編者—

1. 信仰的本質

現代的心理學，特別是「完型心理學派」（GESTALT PSYCHOLOGY）認爲人類的認知內容，絕非單是「感覺與料」（SENSE DATA）而已，認知的過程其實已帶入人類對事物的解釋，以圖一爲例，我們可以有兩種不同的看法——人面／花瓶。這正表達了主觀的解釋在認知過程中的重要。我相信我們的信仰也不例外：是一種對聖經的解釋（INTERPRETATION），這解釋既是人爲的，必然含有很多錯誤。①



圖一

2. 「泛宗教主義」

在討論這個特別名詞之前，讓我解釋一下在這篇文章中「宗教角度」一詞的含義。筆者以爲「宗教角度」一詞有廣義和狹義之分。從廣義來說，甚麽事情（對於基督徒來說）都是宗教的事情；但狹義是指我們試圖把生活、思想各方面都先驗（A PRIORI）地賦予了某種宗教解釋。根據這樣的理解，我認爲現今華人教會的教導，最大的流弊在於以「泛宗教主義」來解釋聖經，也就是說，把信徒訓練爲單從狹義的宗教角度看事物的人。保羅在雅典（徒17:22-34）的傳道，正好表明他不畏懼去認識世界，和當世的哲學辯論。再者，若我們不能認識這個有血有肉的世界，就不能有意義地承認基督是這個世界的主人，因爲當我們說「世界」這詞語時，我們根本不知道自己說甚麽！②由此可見，泛宗教主義造成基督徒思想上狹窄、甚至無知的態度，是和保羅的態度相違背，且剝掉了我們宣稱「耶穌基督爲世界之主」的資格。

3. 基要主義

WESLEY C. SALMON 在討論進化論問題的時候，以「無知的基要主義者」（IGNORANT FUNDAMENTALISTS）來稱呼那些反對進化論的基督徒③。筆者並非完全贊同這樣的說法，但這無疑是基要主義給非基督徒的印象——神學與人學的分割、孤芳自賞的信仰、貶低學術的地位、甚至曲解世界等等。然而，不重學術及客觀根據的態度，並非與基要信仰有必然的關係：1895年訂立的「基要信仰

五點宣言」爲
(一)聖經每字都是神所默示；
(二)耶穌有上帝的本質；
(三)耶穌乃童貞女馬利亞所生；
(四)基督受死，是爲人類的救贖；
(五)基督是肉身復活而且會以同樣的身體回到地上。

這五點並不牽涉我們如何面對客觀根據、如何做學問的問題。況且，早期的基要主義者不乏有識之士④。因此，我相信SALMON書中提及的基要主義者只是基要主義後期發展的歧路。很可惜，這基要主義的歧路在現今的華人教會中有一定的影響。受這類型思想影響的信徒，看見別人在認眞做學問，就覺得不妥。尤有甚者，更會揑造事實來謾罵一頓，以期盡洩心中這股盲動的宗敎狂熱⑤。（關於這方面的資料，請參閱附註⑤）

4. 新福音派

在二十世紀中，一群神學領袖興起了一條敎會路綫，名爲「新福音派」（ NEW EVANGELICALISM ）。我以爲這確是「較佳」的路綫。以下是就我所知簡單介紹一下甚麼是新福音派。

一般而言，他們都強調六方面，以下是這六方面的簡介，及一些個人反省的分享：

4.1

雖然聖經有著神的指導，但基要主義裏的「聖經無誤」（ INFALLABILITY；INERRANCY ）有重新解釋的必要。重新解釋「無誤」的路綫，有很多不同的方向。例如G.E. LADD倡言「有限無誤論」（ LIMITED INERRANCY ）；RONALD H. NASH以「足夠」（ ADEQUACY）一詞來代替「無誤」……等。

但這些學者的努力並不爲很多弟兄姊妹同情，如馬有藻博士⑥認爲絕大部份的新福音派學者在聖經論上已採取「妥協性的讓步」，對之大表不滿。另外一種對這問題不屑一顧的人，認爲「謬誤與否」是西方敎會的問題，並非中國敎會的問題，這立場的代表可由二十年代的「北京證道團」充之⑦。普遍而言，華人敎會領導人以至一般信徒很少留意這問題，很多弟兄姊妹更會以爲提倡這問題的人是「離經背道」，但在你採取這樣立場之前，請你三思「無誤」這問題在信仰上的關鍵性，稍作思考，不難發覺要確立「全然無誤論」的困難⑧。雖然至今我未能對這問題妄下結論，但對於新福音派人士的努力及坦誠是深表同情的。

4.2

信仰是感性的，也是理性的，信心絕非盲目的，我們要找尋信心的理性根據（ RATIONALITY OF FAITH ）。信心並非「在黑暗中的跳躍」（ A LEAP IN THE DARK ）；理性亦不會告訴我們所有宗敎都是合理、可信。

可能直覺上讀者都會同意這樣的立場，而忽視這立場的引伸意義，例如這立場是否會引致「神學的妥協」等問題，正因爲馬有藻博士明白到這一點，所以他對新福音派學者的努力有以下的評論：

「（新福音派人士）著重學術上的精研（尤是科學與信仰的協調），因他們要駁斥現代派對基督信仰的攻擊……結果他們產生以科學引導神學的妥協，或改變釋經學來迎合科學，如亨利（ C.F. HENRY ）的立場，如卡內爾（ E.J. CARNELL ）的『類內進化論』（ THRESHOLD EVOLUTION ），蘭姆（ BERNARD RAMM ）的『遞變進化論』（ PROGRESSIVE EVOLUTION 等」⑨。

在這裏，我們不能詳細研究上述問題（編者按——橄欖希望能刊登一些關於進化論的文章，歡迎讀者投稿）。但讀者會發覺「科學引導神學」的質疑牽涉到更根源性的問題，用專門性術語來說，就是知識論的問題：

在加爾文（ CALVIN ）的「全然墮落」（ TOTALLY FALLEN）概念影響下，本世紀神學家CORNELIUS VAN TIL及其學生FRANCIS A. SCHAEFFER發展出一套神學方法——「預設進路」（ PRESUPPOSITIONAL APPROACH ），其精義在於認爲一切知識系統，無論是科學、哲學、神學，均有其基本預設，不同預設產生不同系統，因此護敎要由基本預設入手，VAN TIL 既接受了人類「全然墮落」，就認爲人類的「理性」也是歪曲的，若問：爲甚麼人類是「全然墮落」呢？有甚麼根據呢？他便答：這是聖經的信息。再追問：怎知聖經是眞確呢？他不會告訴你歷史的資料、考古的資料，而是答：因爲聖經自己爲自己作證（ SELF-ATTESTING ）。這是一個典型的循環論證，在其A CHRISTIAN THEORY OF KNOWLEDGE中，他說：

So we are of necessity moving about in circles. Those who accept the fully biblical conception of sin will accept the Bible as authoritative. And those who accept the fully biblical view of sin do so because they accept the Bible as the authoritative Word of God. ⑩

一個看水晶球的人自以為能預測未來，有人質問他怎知這方法可行呢？他看看那水晶球，答道：「從水晶球看來，水晶球的預測必然準確！」

循環論證的困難很明顯：你可用它來證明任何東西！

筆者以為聖經只能「自我證明」這命題是由「全然墮落」這概念逼出來的，既然人類已全然墮落，理性就已被歪曲以致不可信，聖經也就只好「自我證明」了。筆者懷疑這是否聖經的立場，保羅在林前十五章時講述基督的復活，不是引用目擊證人的證據嗎？（ 5-8 節）難道他不害怕那些證人的感覺也是「墮落」的嗎？再者，VAN TIL 將其系統發展，「演繹釋經法」（ DEDUCTIVE EXEGESIS ）也入了被懷疑之列：

「要忠於聖經的眞理，便不能運用演繹推理（ SYLLOGISTIC PROCEDURE ）（筆者按：也就是三段論式）從一教義推論出另一些東西。」

他舉例說：「我們不可用上帝掌管控制萬有的教義，演繹出人類可不自負責任；亦不可用人類要自負責任這教義，演繹出上帝無絕對控制人類的意志。」但在語言學中，演繹（ DEDUCTION ）的意思，是你再肯定前題（ PREMISE ）的全部或部份，並沒有加新的東西進前題裏，故若前題對，則它的正確演繹絕不能錯，所以L. WITTGENSTEIN 說：「所有演繹都是先驗（ A PRIORI）的。」⑫

在以上所舉的例中，若「負責」一詞的理解是對自己能有意識地控制的行動負責，則「人要負責」必然和「神掌管萬有」相矛盾，或許在基督徒的世界觀中，認為有些事情是神的奧秘，憑人的理智未能知曉，所以一般的「矛盾」並不重要，我們只要承認那是「奧秘」便無損我們的信仰，但為了避免「矛盾」而禁止使用演繹法則絕對不通！

基於上列原因，筆者認為應肯定「找尋信心的理性根據」這立場，並不以此為「神學的妥協」，反有點兒覺得逃避問題，以一「獨斷系統」來抵抗一切邏輯、經驗的人才是作出「神學的妥協」。我們也不必問「理性有何根據（ GROUND ）？」這問題，只要我們想表達一些概念，和他人交通，那有不用理性的？（編者按——在這裏，相信「理性」是指經驗事實、邏輯推理）更何況運用語言分析，「根據」一詞意即「以理性為基礎」⑬，故上述問題只化解為「理性有沒有理性作為基礎呢？」這問題豈不是太簡單（ TRIVIAL ）嗎？

當然，對我來說，理性方法也有其困難，如「宗教語言」（編者按——參《橄欖》27，28期神學專欄）未能搞通，盼以後弟兄姊妹更多努力！

4.3

重生和成聖的重要

4.4

反普世救贖之論調——也就是反對一個人無論信仰基督與否，至終都得救的論調。

4.5

相信新天地以超自然的方式降臨。

4.6

教會的基要工作是傳福音，然而，社會服務（ SOCIAL SERVICE）也是教會的使命，基督教要有社會向度（ SOCIAL DIMENSION ）。

1974 年洛桑信約中，公開否定傳福音和社會關懷是彼此排斥的，與會者更有這樣的論調：

"We must repudiate as *demonic* the attempt to drive a wedge between evangelism and social action". ⑭

5. 結語

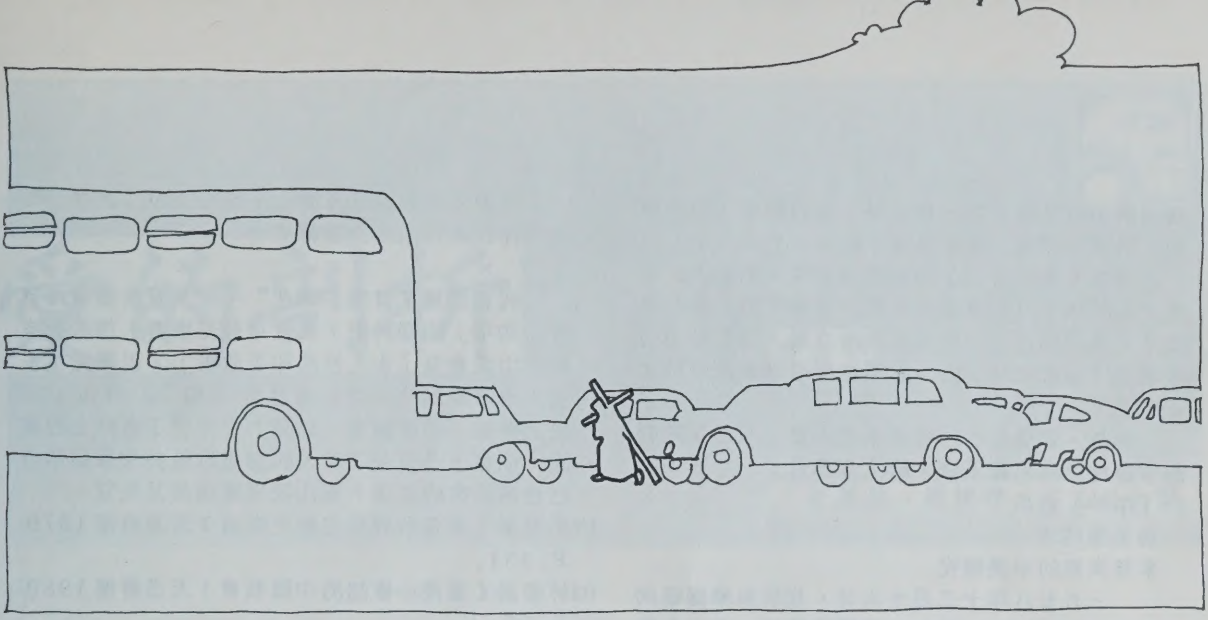
在現階段，我不能下結論說新福音派的路綫是正確無誤。陳列了一些反對的意見後，相信讀者都明白到需要努力的地方還多着。但我相信這是最值得嘗試之路，雖然前面可能有危險，這篇文章也可能遭受非議，以下的兩段說話，仍是我的信念：

I could only feel sorry that such a tradition should be called 'evangelical', and glad for my own sake that I had been brought up to subordinate tradition to evidence. ⑮

-F.F.Bruce-

It is always a hazardous undertaking to loosen our bonds with the great achievements of the past, but unless we learn now to forget as well as how to remember, we will not be able to achieve any new insight or advance in understanding. ⑯

-T.F. Torrence-



註釋討論

(一)即使我們認爲是準確的科學——物理學，也可能犯錯誤，如相對論對古典牛頓物理世界觀的質疑便是一個好例子。更何況我們的信仰內容牽涉到很多「形而上」的問題，是我們不能準確地表達清楚的。請參閱《橄欖》23期神學專欄——統管宇宙的神一文。

(二)楊牧谷《抉擇》（月刊）78.10 月號P.14

(三) Wesley c. Salmon. **THE FOUNDATIONS OF SCIENTIFIC INFERENCE**, University of Pittsburgh, 1967, p. 55–6

(四)參閱Millard Eickson, THE NEW EVANGELICAL THEOLOGY' Revell, 1968.

(五)早些時候，華人教會中有「中神之爭」及「新譯本之爭」，現試舉一例，使讀者明瞭當時的情況：

以下一段引自吳恩溥之《再論中國高級神學院》摘自《呼喊季刊選集第二册》P.110-111，內容是討論關於中國神學院的師資。

「根據該院概覽，從職員到講師，合計學位四十餘個，我仔細把它們歸納起來，計爲：

文學士　B.A　七個
道學士　B.D　七個
神學士　B.TH　一個　，　TH.B　三個
B.S（BACHELOR OF SURGERY）　一個
理學士　B.SC.　二個
文學碩士　M.A　五個
道學碩士　M.DIV　二個
神學碩士　TH.M　六個　M.TH.　一個
圖書館學碩士　M.S.L　一個
牧會學博士　D.MIN　二個
法學博士　LL.D.　一個
哲學博士　PH.D.　九個。　上列十三項，除淨計有碩士、博士共廿四個。

其中最引人注目的爲哲學博士PHILOSOPHIAE DOCTOR。一般以爲PH.D. 一定是專攻哲學的哲學家，豈知不然，據調查專攻哲學的只有2%；今天的PH.D乃是大學學府某學科的最高學位，許多讀科學的，也一樣拿哲學博士學位。因此，如果讀哲學的PH.D. 來神學院擔任講席，神哲有許多共通之點，還有派用場；如果讀動物的PH.D. 或讀電機工程的PH.D.，雖然同是PH.D.，對於神學恐難免枘鑿不入。

究竟這九位PH.D. 主修的是甚麽，是否與神學有關，我們不知道，存而不論。」

吳先生雖然「存而不論」，但他將這文章發表，爲何不先調查一下那九位PH.D. 是讀甚麽的？這樣看來，這文章是不負責任地誤導讀者了。再者，吳先生似乎對學位的情況不大清楚。若讀者有興趣，可參看楊牧谷先生在《抉擇》78年四月號P.14題目是「博士們」。

×　×　×

若讀者想了解華人教會中有些人士以其盲動的宗教狂熱、歪曲事實，軒起一場無謂風波的，譚國通先生是一典型的例子。他對一份「莫忘神州」的代禱通訊，甚爲不滿，1979年2月1日投稿萬人日報，報上有大標題：揭「中神」統戰謬論。筆者略引其中一段：

「本月廿六日，收到中國神學研究院的中國教會研究中心出版郵寄的《莫忘神州》第二期代

禱月訊……當我一字一句閱讀下去的時候，發覺該份「月訊」竟是一份共產黨「統戰」文章……」

究竟《莫忘神州》的內容是否中共的統戰文章呢？在80年6月22日筆者致電滕近輝牧師（中神院長），詢問關於「中神」的政治立場，滕牧師說明中神是「超政治性」的，盼譚先生以後查探清楚才下判語！

此外，譚先生批評時亦不盡不實，茲將這期刊的爭論性段落引錄下來，給大家參考：

㈠「中神」通訊

為中國代求

來得突然的中美建交

一九七八年十二月十六日，北京與華盛頓同時發表聯合公佈，宣佈中美雙方將於一九七九年一月一日起建立正式外交關係。中美建交似乎是國際形勢必然的發展；但來得如此突然和迅速，卻是大多數人沒有預料到的。

按我們的分析，中美建交如此迅速之達成，其主要原因，在於當前中國本身的迫切需要。中國的需要可從內政及外交兩方面來看。

在內政方面，中國急需迅速發展經濟，早日實現“四個現代化”的大目標，相當有利於中國的工業、農業、國防和科技的現代化。在外交方面，為實現“四個現代化”，中國需要在國際上，特別是亞太地區的和平，和國內“安定團結”。然而，近來蘇越關係的發展，加上越柬、中越衝突，都使中國感到憂慮。中美建交之後，中美日三國共同平衡亞太地區的和平，將自然地阻遏蘇聯在這個地區野心的擴張和發展。總括來說，中美建交的最主要推動力，就是加速及保障實現“四個現代化”的努力。

× × ×

譚國通先生對這段有着很嚴厲的批評：

「茲將那篇文字其中的一二段摘錄於後，讓大家看看，便心知肚明那篇文字是地道的一篇「掛羊頭賣狗肉」文章，表面是「為中國代求」作題旨，內裏卻讓基督徒諒解美偽建交，那作者在文章裏說：「中國需要在國際上，特別是亞太地區的和平，……」主內的弟兄啊，你們相信這一句「鬼」話嗎？中共果眞需要國際上，尤其在亞太地區謀求和平嗎？文章裏又說：「中美建交之後，中美日三國共同平衡亞太地區的和平，將自然地阻遏蘇聯在這個地區野心的擴張和發展。」請問，是誰花了百億美元支持北越赤化南越？又是誰支持喬森潘赤化高棉？是誰一直懷着野心在亞太地區擴張製造動亂？是誰在印尼搞顚覆政府的活動？那篇文章的作者說：「中國需要在國際上，特別是亞太地區的和平，……」作者不是在說「鬼話」，難道是說「眞理」？他是在替誰作政治上宣傳？

× × ×

究竟是為了實現“四化”，中共會否盡量希望有「和平」的局勢呢？我想這個是事實！作者並沒有說中共會有「永久性的和平政策」，但譚先生正是列舉事實說明中共在過往有不和平的政策，而以此推論那份通訊是「鬼話」豈非犯了邏輯上的謬誤，他豈不是歪曲了別人的意思然後去攻擊這個自己虛構出來的立場？為此我深感痛惜及失望。

㈥馬有藻《基督教神學思想史導論》天道書樓 1979 P.331.

㈦林榮洪《風潮中奮起的中國教會》天道書樓 1980 P.95

㈧關於這點，可參閱《橄欖》24期P.19：

「其實，聖經的無誤可從兩方面討論：預設論者（PRESUPPOSITIONALIST）認為聖經的無誤是基於那無謊言的神的啓示，這是演繹的論證方法；另一條進路是對經文的研究，去考察聖經是否眞的無誤，這是歸納的論證方法。我覺得兩者都有困難，前者會使我們的信仰失卻與未信的人交通的途徑，帶來更深的問題：信心與理性的關係。後者的困難在於：㊀我們不能將所有經文都詳細研究；㊁用科學、歷史學等可能會有錯誤的方法，斷不能建立神話語絕對可靠性的基礎。

當然，以上所提的，只是其中的一些進路，其它的方法，可參閱

Paul d. Feinberg, THE MEANING OF INERRANCY, from Norman Geisler(ed), INERRANCY, Zondervan 1980.

㈨同註㈥，P.329-330

㈩ Cornelius Van Til, A CHRISTIAN THEORY OF KNOWLEDGE, Prebysterian and Reformed publishing Co., 1977, p. 27.

⑪同上P.38

⑫ L. Wittgenstein, TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS, 5.133、

⑬參考 Gilbert Ryle, THE CONCEPT OF MIND, Penguin, 1978, p. 29:

「……要求別人拿出接受某命題的基礎（GROUNDS）或理由（REASON）是……」在這裏，我們可知基礎和理由是同義的。

⑭ John R, Stott, THE LAUSSANE COVENANT, World wide publication, 1975, p. 25–26

⑮若讀者要完全了解這句話的含義，請參閱

Bruce, TRADITION OLD & NEW, Paternoster, 1970, p. 15

⑯ T.F. Torrence, GOD AND RATIONALITY, Oxford 1971, p. 5.

愛的剖析

龐自堅

（葉深銘、周耀輝、黎玉華合譯）

序

部份讀者或會對我時常在文章中提及魯益師（C. S. LEWIS）的著作而感到厭煩，其他讀者更可能會指責我過份崇拜他，正如一位暫面相識的朋友曾經這樣說過。但我寧願冒這個險，也不願蒙上剽竊的罪名，因爲在以下對愛的分析中，我欠魯氏的債實在是非常多。不過，我並非只是撮寫魯氏對愛的看法，在某些地方我想我是把其論點加以擴展。雖然在一段短暫的時候我是站在巨人的頭上看得或者比他更遠些，但大部份的時間，我只是站在巨人的腳旁（大概到達他腳踝那般高吧），結巴地向你說出一些魯氏很流暢地在他著作裏說了的話。所以那些對我的處理感到不滿意的讀者，可以知道在什麽地方能獲得更大的滿足。

愛的定義

爲一件事物正確地下定義是要把它歸入一合適的族類（GENUS）中，然後再檢出其獨有的特性，以別於同屬一族類的其他類種（SPECIES）。這些是我們從世界上第一位邏輯學家亞里斯多德所學到的。這一些實在不是小東西；如果我們眞的能夠把握他的意思，並且跟從他所訂立的方法系統去爲事物下定義，我們的思想會更形清晰。否則，我們只發覺自己陷身於一連串理念上的混亂中。「愛」究竟是什麽呢？

愛是一種複雜的，心理和精神上的傾向或形態（COMPLEX PSYCHO-SPIRITUAL DISPOSITION）其中包括了人的理智、意志和情感。理智把握著事物的本身及關於事物的眞知識，意志和情感則是對該事物有特殊的傾向和感受。至此，我們只將愛歸入了它合適的族類中，很多其他的東西，例如憎恨、嫉妒以至冷淡都是屬於我剛才指出的那個「心理和精神上的傾向或形態」的族類。那麽，什麽是把愛與其他同族類的類種分別出來的特性呢？

在愛裏面，人的理智把握着某事物（其所愛的對象）本身及其本質；而意志則是希望被愛者能得到眞正而又最終極的美善和喜樂（THE REAL AND ULTIMATE GOOD AND HAPPINESS）；至於情感則會因被愛者能獲得（或在將來獲得）美善和喜樂而感到歡欣，爲被愛者忍受著當前的創傷和苦楚而悲痛，爲被愛者或會失去原有的美善和喜樂、甚至失掉其本身而懼怕。然而在憎恨裏面，理智的著眼點同樣是在於某事物（其所憎惡的對象）的本身；但在意志方面，則是希望被恨者經歷醜惡和苦楚；至於情感方面，則會因被恨者經歷醜惡和苦楚而欣喜，在冷淡裏面，意志把某件事物置諸腦後，故對這件事物既不懷任何希望，也不抱任何感情。所以，愛、憎恨和冷淡無疑皆是「心理和精神上的傾向」這一個族類中的類種，但它們的區別，乃在於（一如上文所述）其意願和情感內涵的差異。

這樣爲愛下了一個確切的定義，我們是已經把它清楚地放置在我們的理念系統內，這能協助我們看出愛怎樣以不同的方法與其他衆多不同範疇而又是我們所掌握得到的存有物發生關聯。那麽，之前在心中所產生的模糊與混亂的意象，現在轉變爲一清晰的事物，且能與其他思維裏的事物有系統地連接起來了。將愛列於「心理和精神上的傾向」的範疇中，我們可立刻覺察到它在類別上與其他東西如顏色、重量、長度、密度或速度是有分別的；並且它與其同族類而不同類種的東西如憎恨、冷淡等皆擁有一些共同的特徵，如理智的理解，意志和情感的傾向等；由於它本身的獨特點，我們也能知道它怎樣相異於其他同族類卻不同類種的東西。這樣，我們的觀念知識是大爲加增了。

A. 再解愛的本質

在愛裏面，希望被自己所愛者得到最終極的美善和喜樂的意願，是不會依附任何條件的，所以也不會

是爲了自己的。因着這美好的意願而出的行動或連串的行動會毫無己私地去保存，加增（或兩者兼之）被愛者所得到的美善和喜樂。不過，很多時候，因着一些阻碍，這美好的意願却不能實現出來。這些阻碍可以分爲兩大類，第一類我們可稱爲「外在的阻碍」（EXTERNAL HINDRANCES），就是那些在愛者(LOVER)心靈以外的。外在的阻碍可再分爲兩種，第一種可稱作「物體的阻碍」（PHYSICAL HINDRANCES），就是那些在愛者以及被愛者心靈以外的阻碍。比方說，當愛者拋下繩子，希望可以拯救他快要沒頂的被愛者時，忽然，一條鯊魚游過來，咬斷繩子，拖去了他所愛的人，直至消失得無影無踪。在這個例子裏面，愛者的意願不錯是美好的，但却被外來的物體所挫折了。第二種可稱之爲「外在的心理阻碍」（EXTERNAL PHYSICAL HINDRANCES），這種阻碍是在被愛者的心靈中的。舉例說，當愛者嘗試去勸服他所愛的人不要去幹一件很嚴重的罪行時，他所愛的人可能會因着自己的仇恨、貪婪、驕傲，以至誤解，而不理會他的忠告，愛者美好的意願亦因此受挫折了。

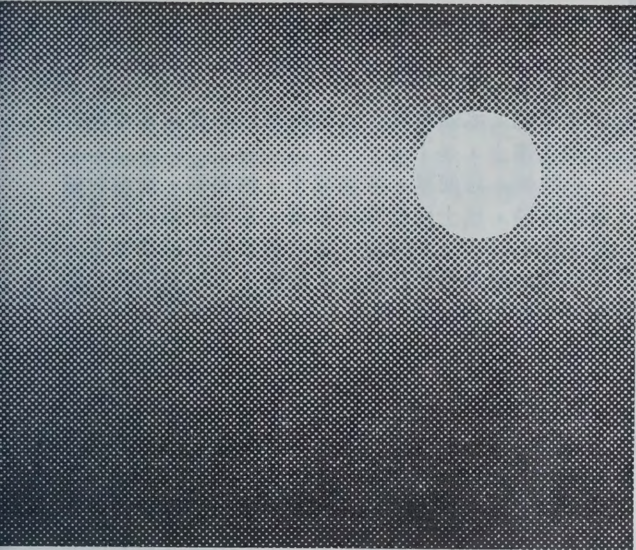
第二類主要的阻碍，我們可稱爲「內在的阻碍」（INTERNAL HINDRANCES），那就是存在於愛者的心靈中的，內在的阻碍也可再分爲兩種，第一種可稱爲「內在的心理阻碍」（INTERNAL PSYCHOLOGICAL HINDRANCES），這是指在愛者本身意願上或情感上有問題，以至他雖有心却無力去保存和加增被他所愛者的美善和喜樂。例如，當某人所愛的人受到一頭獅子襲擊時，他可能極之希望上前帮助，但可能由於童年時所受的一些創傷，他對獅子懷有一種病態的恐懼，使他全身暫時的癱瘓，因此不能救其所愛的人出險境。一個自私的人可能會在一個時期愛另一個人，但當自己的利益和所愛的人的利益有所衝突時，他便不能產生出只爲所愛的人的至善至樂着想的行動來，因爲自私已把他希望他所愛的人得到最終極的美善和喜樂的意願削弱下來了，這樣看來，愛可以是軟弱的，也可以是堅強的，也可以說，愛的力量是有程度上的差異的。軟弱的愛不錯也會產生希望被愛者得到最終極的美善和喜樂的意願，也會有應有的情感存在，但這些往往却很容易使被愛者意願上或情感上的問題所破壞。反過來說，如果愛是堅強的話，即使這些問題如何厲害，那美好的意願仍然可產生應有的行動來。

第二類內在的阻碍可說是「內在認知上的阻碍」（INTERNAL INTELLECTUAL HINDRANCES）。反面來說，這是指不能完全認識什麽是被愛者的至善至樂，正面來說，是指誤解被愛者眞正的至善至樂是什麽，或者誤解達到這些至善至樂的方法。明顯地，



後一個情形一定包括了前者，因此我們可以集中於後者。其實，誤解什麽才是對被愛者最終極的美善和喜樂，和誤解被愛者的本質（NATURE)是有很密切的關係的。愛者如果存有這些誤解時，很容易便會做出一些原意是想被愛者好的，但結果却相反的行動來，愛者美好的意願也不能實現了。如果一個人以爲魚的本質和狗的本質沒有什麽分別，也會跟着以爲在冬天晒太陽是會對魚有益的，出於愛，他將一條魚從水中放到草地上，希望它可以「享受」一下溫暖的陽光，不錯，他的原意是好的，但最後却弄死了這條魚。因此，愛者的好意所以受挫拆可以說是基於不清楚被愛者的本質，以及不清楚什麽才是眞正對被愛者好。而另一方面，誤解被愛者的本質和誤解什麽才是眞正對他好，往往會連帶所用的方法也一併錯誤。不過，有時即使對被愛者的本質沒有誤解，對什麽才是他眞正的至善至樂也有了正確的認識，也不能保證一定會有正確的方法，很多時候，錯誤的方法乃是源於誤解被愛者的情況。我們都會知道食物是可以增強身體，而強健的身體是對人有益的，於是當一個人饑餓得快要死時，有人可憐他，將一些固體食物給他吃，可惜他不但不能恢復這個極度饑餓的人的健康，那些固體的食物反而把他弄死了。在這例子裏，愛者是知道什麽是對被愛者好，但他的方法却錯了，因爲他誤解了被他所愛者的情況。

所以愛不單只有堅強和軟弱的差異，也有智慧與否的分別。愛可以是愚拙的，也可以是有智慧的。要智慧地去愛，需要眞正認識到被愛者的本質，以至什麽才是對他好，還要知道怎樣才是達到目標的正確方法。單單愛是不足夠的，要眞正達到愛的目標，知識和智慧是必要的。



B. 自愛與恨己的問題

（我對這問題的見解乃源自魯益師所寫的“TWO WAYS WITH THE SELF”，這篇雖然不長但含意極豐的文章乃收錄在WATHER HOOPER 所輯，關於他的神學與倫理學文章的選集GOD IN THE DOCK 內。）

利未記十九章十八節將十誡的第二部份總結爲愛鄰舍如愛自 己，我們的主也曾重申這重要的教訓（太22:39），而保羅和雅各也說過這樣的說話（羅13:9；加 5:14；雅2:8 ），這條誡命却暗示了一個事實，就是人自然是愛自己的，這也是神所准許的，而這種自愛是可以作爲怎樣去愛別人的準則。所以毫無疑問，對自己的愛或關心是神所准許的，也是神所吩咐的。但是，奇怪地，在另一方面，我們的主也說：「人到我這裏來，若不恨自己的性命，就不能作我的門徒。」（路14:26），又說「愛惜自己生命的，就失喪生命，在這世上恨惡自己生命的，就要保守生命到永生。」（約12:25），祂要求我們作門徒的要天天捨棄自己（路9:23）。這裏看來似乎有一個很明顯的矛盾。有什麽比愛和恨更加對立的呢？我們又怎樣可以同時愛自己又恨惡自己呢？

我們可以簡單地解釋說：到達某個程度之前，自愛是對的，但一超過這程度，便不對了；同樣，恨己是對的，只要不超過某個程度便行了，但一超過，便變成錯了。但正如魯氏在他的文章裏指出，這種解釋並不能夠解決這個表面的矛盾。其實，自愛和恨己都分別有兩種：正確的和錯誤的。正確的恨己乃源於正確的自愛；而錯誤的恨己也往往必先有錯誤的自愛。讓我再解釋一下吧：愛自己可以有兩種方法，第一種就是將自己看作是神的創造物，而按照這個理解對自己不偏不倚地愛。在這種自愛中，對待自己就和對待其他神所創造的人，沒有分別，這個人怎樣全無自私地希望自己得到最終極的美善和喜樂，也會怎樣全無自私地希望別人也得到最終極的美善和喜樂，所以當他知道了每一個人最終極的美善和喜樂乃在於樂意服從神的意旨以及反影和彰顯祂的榮耀時，便會全無自私地希望每個人（包括自己）都能達到這地步。可惜，所有人（包括這個人自己）都被罪惡所敗壞了，於是他們抬高自己，渴望權力、美麗、知識、名氣、讚美、快樂都只屬於自己，將其他人只當作達到這目標的工具，對他來說，別人的價值完全是在乎他們對達成自我的目的有多少用途。而這種偏袒自己，妄自尊大地抬高自己的慾望就是錯誤的自愛了。存有這種心態的人甚至會利用神來抬高自己。對他們來說，福音也可以變爲毒藥。他們會很樂意地「相信」神，因爲他們自己可藉此享有永遠的快樂，若我們能假想魔鬼也可以而且也會賜給這些人永遠的快樂，他們也會照樣樂意地「相信」魔鬼的。因此，這種抬高自己的瘋狂意願，如果不加以控制的話，一定會將自己帶進地獄，也就是說不出的恐懼和痛苦。爲了這個原因，如果一個人眞的愛他自己，便會憎惡這種瘋狂而自私的自愛，也會想盡辦法去否定它，毁滅它，釘死它。所以說，正確的愛己一定會帶來正確的恨己，正確的恨己也就是憎惡這錯誤的自愛了。

另外還有一種錯誤的恨己，往往由於錯誤的自愛而產生的。自私的自愛會給自己訂下很高的價值和寄望，不斷地欣賞和讚美自己，直當自己是全宇宙中最値得欣賞，最値得讚美的。但有時當自己表現得很差勁時，便會十分失望，自尊心也給大大的傷害了，於是這個人便會憎恨自己，以至最後對其他人也憎恨起來，恨不得他們受到徹底的毁滅，永遠的苦難。這種恨人如己的人，當然比那些自私地自愛的更接近地獄了，因爲能愛人，即使是偏愛自己的愛，也總好過連一人一物也不愛。

所以當主叫我們自愛時，祂是說正確的自愛；而當祂要我們恨惡自己，捨棄自己時，祂是說正確的恨己，這種正確的恨己不但不會和正確自愛有所牴觸，反而是它的必然結果。因此，神的命令要我們愛自己，也要憎惡自己，捨棄自己，兩者之間並無矛盾。

（未完待續）

風，依然疾勁

天藍

掛斷了電話，却掛不斷一陣泛起的落寞——自心底。

言語眞是無用的東西，他一定以爲我並不瞭解他，其實，我何嘗不體會那種頹唐、疑惑和憂愁的心情？雖然人生往往令人失望，人自己總不能始終悲觀下去吧！對着一桌子的書本、筆記和一叠寫了又寫、改了又改的廢紙，勉強地趕着功課。掙扎着。“SOCIOLOGICAL PERSPEUTIVE OF CRIME”，信心到底是什麽？“MER ON’S FIVE PARADIGM OF REACTION CAN EXPLAIN…”信心到底是什麽？

*　　*　　*

一覺醒來，心裏感到沉重，大概昨夜睡得不好，記掛着許多東西似的。

翻開聖經，黑色的字粒如蟻群在眼底操過，心裏却反覆地問着：「到底信心是什麽？它怎麽會產生？又怎麽會動搖？」「到底信心是什麽？」昨晚電話之間的對話如一餅錄音帶，按了鈕在腦海中重播，那熟悉的聲音在空中迴蕩，展成一綫綫，一圈圈，一層層……

『要覆診？』一陣沉默。

『大概並不要緊罷！』我嘗試開朗地說。

『也說不定。』

『嗯，提出信心來，一切都會好的。』

依舊沉默。

『縱使，縱使出了什麽毛病，祂的安排總會是更美好的，對嗎？』

『這一切一切我都曉得，我知道「應當一無罣慮」，我知道應該「凡事交託」可是——』

『你對神沒有信心了嗎？』

『我眞的有些懼怕，太多不如意的事了，這一次我不希望再遇見什麽意外，你知道我已經面試成功，勞工署終於答應請我，薇，我實在——』

他實在十分擔心。他實在失去了信心。「啊！主啊，你帮助他。」倏忽間遊離的思想跑回現實中，感到歉咎，合上聖經：「主啊，原諒孩子這麽不專心，我實在沒有法子，你明白的，主啊，原諒我。」

喝一口冰涼的清水，願給那閉塞的心沖出一條流盼的出路。

*　　*　　*

披着晨風，挽一袖寒意，風很大，是冬日的早晨。天空那末晦暗，灰茫茫地凝聚着點點滴滴悲涼。

剛好趕上一輛巴士，暗自慶幸。

碎銀嘩啦嘩啦的往收銀機滑下去，定神一想，倘若我遲來了一步，恰好目送巴士絕塵而去，我又有些什麽感受呢？搖頭冷笑。人到底可以經得起多少挫折?

爬上樓上，坐下。

小時候心思簡單，等候巴士，怕遲到，便會祈禱，張開眼睛，巴士便緩緩地駛來，當時高興得不得了，還到處向人作信心的見證。現在再不輕易這樣做了，是那時候幼稚還是現在失掉了單純？是誠實的良心因爲知識的增加而複雜?疑惑了？——可能是湊巧；可能是概率的問題；可能是心理作祟？？我也弄不清楚，只知道心裏遲疑，就不願半信半疑的禱告了。

精神很疲累，又不想睡，隨便抽出一本書來看，跌落了一個白信封，撿起來，才想起是這個月的補習費，昨天才收的。收的時候，學生的母親客氣的說：「孩子的爸爸說珮瑤實在太懶惰了，可能倚賴性強，也許有一個短時期不要補習老師，看看他會否勤力起來。也勞煩你教導珮瑤這麽久了。」看看補習費，我只有微笑。

唉，這樣倒好，免了奔波。錢，要來的時候就會來的。雖然嘴裏強硬，心裏却很不舒服。

昨天到銀行提款，還記得銀行職員的表情，（我遞上提款單）她圓睜着眼，「你要提取全部現款？」

「是。」

「你想取消戶口？」我木無表情地微笑，點頭。「點解？戶口不過是年初才開的？」她很不高興，我難爲地微笑，不答話。「戶口是你的嗎？」她竟然懷疑我。「我想提取全部款項。」我肯定的重述一遍，用來滿足他的疑慮。

又有什麽稀奇呢？下學期貸款未出，我需要用錢，我住宿舍要交租，要交雜費、管理費，還有搭車、吃飯、買 Text-books 。

想着想着，一刻間漠然傷心。「父啊，你會供給我一切需用的，是嗎？」再哼起那首心愛的歌：「……也不種，也不收，也不會紡紗，天父尙且養活牠，何况咱？」

心裏惦記着昨天的電話，想爲他祈禱，舌頭却打下結，笨得不會祈求。人太可憐了，愚昧的心盛載着許多思想，許多愁煩，許多自我捆縛。

車廂搖搖晃晃，我昏昏沉沉的睡着了。

上完兩節課，人虛脫得像拆散了的骨頭，捧着書本，踏出課室，後面有聲音喊着：「薇，還要上課嗎？」回頭看，原來是建宏。「不用了。」「看你很疲倦的樣子，到canteen飲杯水，竭息一下好嗎？」「也好」。

建宏是一位十分難得的弟兄，他永遠表現得那麽大方，關心人從不畏首畏尾，也不諸多顧忌，他的關懷，我領略在心底。

canteen裏，只有疏疏落落的幾個人。我們各自買了一件多士、一杯奶茶。

「很疲倦似的，昨夜睡不足罷。」

「沒法子，要趕功課。」我報以微笑，切法振作起來。

「保重身體，要記着身體是聖靈的殿。」他溫和的眼神揮發着眞實的愛心，本來是老生常談的勸告却因此變得着實而動人。我告訴他時煥要覆診的事。

「其實，我十分欣賞這位弟兄，他很愛主，他有抱負，也有理想，他一直打算到勞工署幹一番。我也擔心他的健康，他身體太弱了。」

「你說，到底什麽是信心？我雖然一方面鼓勵他、爲他代禱，另方面自己也恐懼他眞的染了病，這時候我感到矛盾，我自己也沒有信心。」

「我明白的。聖經裏記載着一個很親切的小人物，他對耶穌說：『我信，但我信不足。』………。」

我們彼此傾談着。

返宿舍的時候，還憶述着彼此的談話。

「還記得嗎？上一次你教我唱「當轉眼仰望耶穌」那首歌，你分享着，叫我不要觀望那未知的將來，也不要觀望那早知的困難，單單仰望主耶穌，那時候我得着了很大的啓示。」

我竟然這樣善忘？原來我曾經這樣滿懷信心，我曾在憂患中喜樂，還曾經勸勉別人一套大道理。基督徒在他所要走的路上常常跌倒又起來，起來又跌倒，忽然間了悟眞理與生活實踐就好像一對孿生兄弟，需要倆倆同行，互相扶持。

「人大了，信心這件事就好像顯得並不簡單。」我說。「記得有一年負責教會的暑期聖經班，準備舉行戶外活動，我教小朋友爲天氣祈禱，翌日下了傾盆大雨，有個小孩子眨着眼睛很不明白的問我：『姐姐，我已經很誠心祈禱，爲什麽還會下雨。』那時候，我不知怎樣向他解釋。」

「薇，我們聽了太多神蹟奇事了，我們會不會因此變得實效主義呢？……」

也許，我們不知不覺間果眞變得實效主義了，我們希望信心成爲渡過困難的魔術棒，甚至乎當我們進一步學會了接受挫折，相信神有更美好的安排，我們還是從自我出發，懷着塞翁失馬的心情，却沒有想到「美好的安排」可以只是爲着神的國度，爲祂永恒的計劃而言的，於我們自身可能並沒有什麽好處。

這一陣的反省如一泓清水照徹混濁的心。

建宏推說要上課，先走了一步，留下了一個信封，裏面有二佰塊錢和一張字條，上面寫着：『也許你有金錢方面的需要，希望你接受天父的供給，將來有能力要還錢給我的話，就把它再送給別一個有需要的人好了。主內宏。』

我怔怔的看着，感動得不能說話，「信實的主，多謝你。我相信你也必看顧時煥。」

在東翼的斜坡走下來，我踏入大步，我決定撥個電話給時煥，我知道我要說些什麽。

風，依然疾勁。

基督徒財富觀之再探

梁家麟

校正問題核心

最近看到了一連串有關基督徒的簡樸生活、基督徒與財富之關係的文章，其主題大都就基督徒能否擁有財富，一旦擁有財富後如何自處等問題看。從聖經的角度視之，其論點並無太大可議之處。然而若我們就宇宙萬物——包括我們現在目爲財貨的土地、物產、金銀寶石等——均爲神所創造，而神又將萬物之管理權交予人類等前題出發；則人享用，擁有（或暫管，這只是態度上之別）此等財富，自無不是之處，也沒有值得討論的地方，故問題的核心不在人是否擁有（或暫管）財富，或其擁有數量之多寡，享用數量之多寡；而在於今天的社會裡有一部份人不能擁有、享用神所賜給全人類的財富，或一小部分人擁有了大部分的財富，而使大部分的人不足以維生，這才是問題之所在。故此，撇開如何正視窮人的存在而討論富人能否在聖經的立場站住，避談不足者如何生活而談富裕者如何自處，似乎即非迴避問題的做法，也是摸不著問題之核心。因爲，若無窮人存在，社會整體地富裕，則何來富人應否存在的問題；又若無視社會一般的生活水平，則如何決定儉樸生活該達甚麽程度？即如一個神學生所云：「若我有五千元，本來打算全用於購買HI-FI ，但如今祇買三千元的一種，留下二千元賙濟窮人。」我不敢否定這是簡樸生活的一種表現，但我不滿於這樣的解說。

看聖經的觀點

因此，我認爲與其從討論基督徒能否擁有財富開始，不若先討論聖經如何看待窮人，可能更加中的。以下是我個人一些初步的看法。

「沒有窮人」

首先，從聖經的角度看，窮人的存在並不符合神的心意。申命記十五章四至五節指出：「你若留意聽從耶和華你上帝的話，謹守我今日所吩咐你這一切的命令，就必在你們中間沒有窮人了。」從這兩節經文看出，1.神不喜悅地上有窮人的存在；2.若人遵守神的命令，地上將無窮人，如此地上之有窮人，是因人不遵守神的誡命，亦即是人犯罪。窮人之存在是罪的表現，這是非常重要的觀點。固然在箴言書等不祇一處指出，窮人之成因也許是由於個人之懶惰。但觀諸今天社會之現實，與及聖經中更多地提到如何禁止剝削、壓搾等，前者之因素似乎才是主要的，由此角度也許能使我們進一步了解目前討論頗多的「被罪者」的觀念。

由此思路出發，則我們不用執意討論基督徒之擁有財富是否不符合神之旨意，我們反倒要正視社會上貧窮的存在是必然地不符合神之旨意，並且是罪。綜

觀全本聖經，這個進路似乎更爲適合，因爲無論是新約舊約，提到窮人的地方遠較富人爲多，其教訓也多是集中基督徒如何看待窮人。基督徒如何面對這種罪惡？是否單靠自身克己，簡約儉樸便足夠？又或者單就自身擁有財富不算犯罪便心安理得，而無視財富不均正是罪惡的一部分？還是我們在面對罪惡之時，有更積極的措施？

貧與富，相對的矛盾？

無可否認，從聖經的角度看，神容許人擁有財富，或成爲富人；但同時，神不容許有窮人的存在。這驟眼看似乎是兩個不相容的命題。因爲貧與富本身並非絕對的，具有明確意義界定的觀念：如何可以一方面准許富人存在而另一方面不容窮人存在？聖經似乎並沒有給我們界定，到底何謂窮人，何謂富人；但若我們撇開定義不談，則此兩對立的命題可從一些聖經的教訓找到連合點：

勤勉可致富

第一，神不容許有勤勞以外的致富途徑。不錯聖經中提到某些人的致富是神的祝福和賜予，但不論是亞伯拉罕—以撒、約伯……等，他們在神眼裏看來都是義人，即是說他們獲至財富的方法，以致處理財富的態度均合符神的教訓。而舊約中更一再提到一切不義獲至錢財的方法均在神禁止之列，如禁止放債取利（出：二十三：二十五）、克扣僱工工錢（申、二十四：十五）、囤積居奇（箴、十一：二六），以至各樣的剝削、欺搾、壓迫窮人（參阿、四至八章）等等。若人人均按照神的誡命而行，以勤勞換取生活之資；則可能在神的特別祝福下仍有巨富的出現，但當不致有無以爲計的窮人存在。因勞苦得食固然是神對始祖的咒詛（創、三：十七），却未嘗不可看爲對人的一種應許；而箴言書更說：「耕種自己田地的，必得飽食。」（十二：十一）

怎樣均分

第二：神不容許以不義的途徑致富牽涉到一個問題，便是何謂剝削？怎樣的分配才算合理？當然由於這牽涉到量的問題，很難有確定的準則。但保羅在寫信給哥林多教會，勸其對耶路撒冷信徒捐獻時說的一段話，似乎可以給我們一些提示：「我原不是要別人輕省，你們受累，乃要均平，就是要你們的富餘，現在可以補他們的不足，使他們的富餘將來也可以補你們的不足，這就是均平了。」（林後、八：十三——四）。聖經沒告訴我們如何才是均平，但有教訓我們如何將自己的有餘補別人的不足。如果申命記十五章所說：「在耶和華你上帝所賜你的地上，無論那一座城裏，你弟兄中若有一個窮人，你不可忍着心，攥著手，不幫補你窮乏的弟兄，總要向他鬆開手，照他所缺乏的借給他，補他的不足。」（十五：七——八）。「照他所缺乏的借給他，補他的不足」，表明這施予不是按自身儉樸生活的程度，而是按他人的需要，正如保羅稱讚馬其頓教會之捐助是在其本身「極窮之間」，「他們是按著力量，而且也過了力量，自己甘心樂意的捐助」（林後、八：二——三）。

分享的精神

這種分享的精神亦即基督犧牲的愛，已超出了何謂自身有餘，有餘多少的態度，而著眼於是否有人有不足，不足若干的問題了。如約翰所要求「有兩件衣裳的，就分給那沒有的，有食物的，也當這樣行」（路、三：十一）。也如基督所要求「你們要變賣所有的，賙濟人，爲自己豫備永不壞的錢囊，用不盡的財寶」（路、十二：三三）。基督所說關於財主與拉撒路的故事，其對捐獻兩個小錢寡婦的稱讚，對求問永生的少年人的要求，而以致初期教會信徒間的變賣所有等，亦均從此精神出發。如此，基督徒簡樸生活的原則不應在問我需要多少襯衣，多少皮鞋，而全看我能付出多少，有甚麼需要待我帮助。後者才是決定的因素。

這可能並沒有正面解答何爲剝削與怎樣的分配才算合理等問題，但我相信這是更徹底的答案。

面對被鄙棄的一羣

第三：從聖經中我們發覺神對窮人有特別的關切。舊約中對勿欺壓窮人的多所叮嚀，豁免年的安排及其中的佈置（如不許因豁免年之快到而拒絕借錢予別人）更叫我們折服。主耶穌的降生於卑賤的木匠漁夫當中，祂所宣告的「窮人有福音可聽」等，均有如此顯示。雖然主耶穌提到的窮人不純是指經濟上的匱乏，但很難完全排斥其經濟性的意義。而且即就被遺棄、被忽略、被鄙視、無指望等意義來看，經濟上的匱乏者存在此等情況的也更爲普遍。因此，身懷天國福音使命的基督徒，面對一大群被遺棄、鄙視的窮人時，應該採取怎樣的態度，視若無睹；不以爲然；還是投入在他們的生活中間，成爲他們——社會中最卑賤者的一部分，如同基督一般；將是我們需要思考，並作抉擇的問題。而這也是從窮人的存在是罪惡的表現出發，引致基督徒如何面對罪惡，義與不義之間的抉擇。

從窮人的進路看基督徒如何面對財富，似乎使我們可以免却次要的爭論，從而直指基督與福音的本身；並且也能更有效地討論基督徒儉樸生活的準則。不過，基於筆者對聖經知識的不足；屬靈經驗的有限，進一步的問題：基督徒如何在今天的社會中自處，如何實際地面對客觀存在的剝削，不義等問題，則未能下甚麼結論。而上述的看法也許仍有錯誤與不足之處，則要待各主內長者的賜正了。

誰的責任

歐啓文

筆者生長於一個中上階層的家庭裏，從來沒有思想過饑餓，赤貧的痛苦。及後信了主，便加入一所位於半山區的教會，故此亦體驗不到貧苦大衆在靈命及肉體上的需要。

直至年前一連串痛苦的事情臨到自己身上，在欲哭無淚，信心盡失的時候，醒悟到眞正的愛不單是接受，還要施與——無條件地施與。在這世代裏，基督徒不單是要作先知，還要作好撒瑪利亞人。「有兩件衣服的，當分給那沒有的，有食物的也當照樣作。」路加福音三章十一節。

自此我開始關注到低薪市民的生活，憐恤到第三世界赤貧的痛苦。可惜在這充滿物慾思想的社會裏，置身於中產階級的教友鮮有此異象。原因何在？其中一點正如張煦群君在「橄欖」第二十九期說到在基督教的圈子裏，相當缺乏有關社會上窮人面對的問題的資料。盼望今後基督教報刊能在這報導的事工上有份。

以下一個故事是發生於烏干達一間天主教教堂門口，正當聖職人員在派發白米時，一件既尋常又悲痛的事件發生了。但當時並沒有惹人流淚，也沒令人悲慟。筆者嘗試用新詩的形式去敍述這一件發生在八十年代的事情，祈能拋磚引玉，使日後能帶來更多「分享」的文章。

尋常的故事，
慘痛的經歷。
八十二之齡，
拖着嶙峋的身軀，
緊隨着人龍，
麻木地向前移動。
發酸的雙腿，
不停地發抖；
呆滯的眼睛，
遙望着前面的玉米。
米在眼前跳，
心在胸前急。
惟一的盼望
只是早些到自己。
突然
木條般的腿，
不支地倒下來；
最後一口氣，
也終於呼出來。
睜大的眼睛，
却依然注視着前頭！
後面站的人，
舒舒一口氣，
向前跨一步，
填補這空位——
眼，
也是注視着前面的玉米；
腳，
也是不停地發抖。

書介

THEOLOGY AND MISSION

梁兆輝

Papers Given at Trinity Consultation No. 1
Edited by David J. Hesselgrave
Baker Book House
338pp. US$ 7.95

一九七六年三月二十二至二十五日，八十多個北美福音派領袖，在芝加哥參加一個由美國三一神學院（TRINITY EVANGELICAL DIVINITY SCHOOL）舉辦的「神學與宣教」諮詢會議，THEOLOGY AND MISSION 一書便是集合了該次會議的主要文獻及討論的彙報。

面對瞬息萬變、錯綜複雜的世界，基督徒應如何宣教？神學與宣教要怎樣結合？就這個諮詢會議的安排而論，它明顯地要求學術與實踐並重，宣教士與推動宣教者需要就現存的各項問題作神學的反省，從事學術與理論的工作者也需要認識更多日常工作所遭遇的實際問題。換句話說，整個諮詢會議的基本意念是神學與宣教的整合，謀求雙方面的發展（A THEOLOGY THAT MISSIONIZES AND A MISSIOLOGY THAT THEOLOGIZES）。

全書共分七部份，前六部份是大會的文獻（包括回應及講者的回覆），第七部份是分組討論的彙報，所討論的六個題目是：靈恩神學與新五旬節主義、神學本色化、當代福音派與天主教、教會增長的神學、宗教對話、宣教策略與變遷的政治環境。講者多是當代福音派的領袖及三一神學院的講師，例如 KENNETH KANTZER（今日基督教雙週刊的編輯）DAVID WELLS（對新天主教甚有研究）、CARL HENRY（今日基督教雙週刊的創辦人）、NORMAN GEISLER等等。內容充實，是一本適合個人或小組研讀的參攷書。

還有，此書的姊妹作 NEW HORIZONS IN WORLD MISSION 亦已經出版，是結集三一神學院於一九七九年三月二十二日舉辦的另一個諮詢會議的結果，此書比上一本有更多實際的討論，例如如福音派與極權政府、世界經濟、社區發展的討論，亦有承接上集的神學本色化，與及討論宣教的合一問題。

NEW HORIZONS IN WORLD MISSION
Papers given at Trinity Consultation No. 2
Edited by David J. Hesselgrave
Baker Book House
298pp US$ 8.95



CHRISTIAN MISSION IN THE MODERN WORLD

John R W Stott
Falcon
127pp

楊傑明

「傳福音」與「社會關懷」二者之間有什麽關係？「宣教」又是什麽？或更直接地，主耶穌的大使命是什麽？

在中國，早期的宣教士如李提摩太（TIMOTHY RICHARD）等人對中國社會很大的貢獻。他們興學辦報，也做很多社會福利工作，在帮助中國現代化上貢獻頗大。但可惜自從李提摩太與著名的宣教士戴德生在對宣教的理解的妥協失敗後，宣教士就分成兩派。其後因戴德生的救靈工作有顯著的實際效果，於是就成爲正宗的主流，而李提摩太對中國的貢獻就鮮有人題及。

在西方，因十九世紀末自由主義神學的興起，社會福音風頭甚勁。社會福音以社會改革代替了基督救贖的福音，這無疑是異端；但那時自視爲正統的教會，爲了抵擋自由主義神學的攻勢而將自己關閉起來，與社會疏離，使到「社會關懷」變成了一個危險的詞語，也不是一種正確的態度。

在二十世紀初，傳福音與社會關懷就是截然不同的兩件事，教會的工作，更甚或教會的使命，就只是宣講福音。社會關懷是危險的是社會福音的化身。如此過了一段漫長的歲月。漸漸有人覺得教會與社會太疏離了。有人認爲主耶穌的大使命不單是去宣講福音，有人想起主耶穌不是十分關心祂周圍的人嗎？於是福音派興起了，但對傳福音和社會關懷仍未能有統一的見解。直至七四年的洛桑會議才算有一個比較一致的意見：

「……所以我們應共同負起祂對人類的關懷，就是對社會的公義及和好之關切，使受壓迫的人得以自由。……我們在此表示懺悔，因忽略佈道和社會關懷，並認爲這二者是互相排斥的。………」（洛桑信約第五段）

近年來香港教會也開始醒覺到對教會社會的責任。然而這醒覺却十分緩慢。有些弟兄姊妹對社會仍然十分封閉。有些弟兄姊妹肯定了基督徒的社會責任，却又被教會內的基要派勢力縛束著，有些則走得太快，迷失了方向，在這些越來越多人談論的話題上，我們的態度如何：立場如何是十分重要的。筆者相信史托德牧師（JOHN R. W. STOH）的 CHRISTIAN MISSION IN THE MODERN WORLD 會對一般的弟兄姊妹有帮助。

史托德牧師是洛桑會議的參加者之一。在本書中他嘗試去分析「宣教」的含義，對各種不同的觀點作一個討論。作者用五個爭論性的詞彙來進行討論，它們是宣教（MISSION），傳福音（EVANGELISM），對話（DIALOGUE），救恩（SALVATION）及悔改（CONVERSION）。

作者在討論宣教和傳福音時特別強調社會關懷的角色和重要性。他指出人不單是個靈，也不單只是個身體，人是有靈有身體的，所以我們不單只愛他的靈魂，或只是愛他的身體，而是愛他的整個人。作者更舉出主耶穌在世上的工作來支持他的說法。

香港的基督徒對其他宗教的認識很膚淺，也懼怕去接觸其他的宗教。這種無知的抗拒阻礙了向異教信徒傳福音的機會。史牧師指出，和異教徒對話，彼此交流自己的信仰經歷，不等同於和他們妥協或向他們讓步；相反地透過這類認眞而深刻的交流，我們能讓別人認識我們的信仰，而這往往就是他們歸主的第一步。

救恩又是什麽？史牧師指出七三年曼谷會議的錯誤，救恩不是社會解放，而是從神審判下釋放。悔改又是什麽？近年來「悔改」的意義很模糊，如聽聽四條定律，然後說幾句「禱詞」就算是悔改之類。近年來很少人會像主耶穌要求那少年的官一樣去要求別人悔改。史牧師指出悔改的重要，也說明悔改和重生的分別，及悔改與歸入教會的分別。

總括來說，這是值得推荐的一本書。希望弟兄姊妹讀後能夠更清楚地認識到大使命的意義。

請沿虛綫剪

下列由本社塡寫

日　期：						
備　註：						

徵求訂戶

假如在大專界的戰場上，我們肯定了一份基督徒刋物的戰略性，假如在香港基督教期刋中，我們肯定了橄欖的角色，那麼，爲着更有效地把橄欖的異象傳開，你願否花數分鐘的時間，幫我們一點忙……。

訂閱橄欖固然是對我們最佳的支持。可是，我們也需要你爲這一份文字事奉工作代禱，奉獻，更需要你替橄欖作一點介紹。請你現在於下列空格中塡上你親友的姓名地址，然後將之投寄，我們便會隨即給他們寄上宣傳資料。

請用一點適合的實際行動，讓我們更淸楚地明白你的支持！

姓名：＿＿＿＿＿＿＿＿

地址：＿＿＿＿＿＿＿＿

姓名：＿＿＿＿＿＿＿＿

地址：＿＿＿＿＿＿＿＿

第三十一期要目預告：

▲主題：

基督徒倫理

——等級主義

——說謊

——教會・倫理・社會

——遺傳工程學

▲愛的剖析

▲地方行政白皮書

▲怎樣評價香港的教育制度

▲中國專欄

▲學生專欄

▲兩巴加價

歡迎讀者投稿

更正・道歉

上期「中國專欄」之《清華行》排印上略有錯誤：第二十二頁應為二十一頁，而二十一頁應為二十二頁，特此更正，並向讀者致歉。

上期「神學專欄」之「The conceptual arguments」之第一段應為第二段，第二段應為第一段，特此更正。（P. 16）

今期「學生專欄」押後一次，請讀者原諒。

通訊處：香港西營盤郵局50379號
發　行：突破發行組
九龍德成街二號A二樓
3-696411
承　印：藍馬柯式印務公司
香港銅鑼灣摩頓台
灣景樓18樓A2
5-7903443

注意：

訂閱及奉獻可到香港任何一間香港上海滙豐銀行，直接存入HKU CHRISTIAN ASSOCIATION, OLIVE 之來往戶口082-6-003949，然後將存款收條寄往香港西營盤郵箱50379號橄欖出版委員會，當發出正式收據。

訂閱六期共十八元
海外訂戶　美金六元五角
港幣三十元正
（海外訂戶敬請用滙票）
請寄香港西營盤郵政局
郵箱50379號
《橄欖》出版委員會收
支票抬頭寫明
「香港大學基督徒團契
橄欖雜誌」

稿例

(一)稿件以中文為主，但亦歡迎英文稿。
(二)來稿請附真實姓名、性別、及地址，如用筆名則請註明。
(三)中文稿請用原稿紙繕寫，英文稿則請打字及隔行，一紙勿兩面用。
(四)編者有權刪改稿件，如不欲刪改，請註明。
(五)本刊不設稿酬。
(六)如不採用，恕不奉覆，如欲退稿，請附回郵。
(七)來稿寄本刊通訊地址。

橄欖　香港大專基督徒學生雜誌

一份直言、敢言、獨立、勇於探討難題的雜誌

一個作爲基督徒知識份子思想交流的公開論壇

一度溝通香港教會與大專基督徒學生界的橋樑

第二十二卷第二期・公開發售第三十期（特大號）一九八一年三月

目錄

特大號仍售港幣三元　　訂閱全年十八元　　